ZAHIR publishing

TAFSIR ILMIAH (AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ) AL-QUR`AN SEBAGAI INTEGRASI ILMU

Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia

Wardani

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) AL-QUR`AN SEBAGAI INTEGRASI ILMU

Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia

WARDANI

ZAHIR publishing

TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) AL-QUR`AN SEBAGAI INTEGRASI ILMU
Konseptualisasi Metode Penafsiran dan Penerapannya di Universitas Islam Negeri di Indonesia

Penulis
Wardani

Tata Letak
Aziziy

Desain Sampul
Zulkarizki

15.5 x 23 cm, x + 206 hlm.
Cetakan pertama, Desember 2021

ISBN: 978-623-5705-44-6

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Al-ḥamd lillāh, penelitian ini bisa dilaksanakan dan disampaikan laporannya tepat pada waktunya. Penelitian ini merupakan peneliti kolaborasi antarperguruan tinggi, yaitu UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Jawa Timur, UIN Syarif Hidayatullah Ciputat Tangerang, dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tema yang diangkat adalah tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*) dilihat dari perspektif integrasi ilmu.

Dalam kesempatan ini, saya menyampaikan terima kasih dan apresiasi kepada semua pihak yang telah membantu proses penelitian dan pelaporan penelitian ini. Ucapan terima kasih kami sampaikan terutama kepada rektor UIN Antasari, Prof. Dr. H. Mujiburrahman, M.A. atas kebijakannya dalam penelitian yang memungkinkan penelitian ini dari aspek pendanaan bisa dilakukan. Di samping itu, kebijakan terkait dengan visi dan misi, khususnya terkait dengan integrasi ilmu, sebagai arah kebijakan dalam pengembangan keilmuan.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada pihak Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M), khususnya Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah, di UIN Antasari Banjarmasin. Melalui program penelitian yang terintegrasi dalam Litapdimas, penelitian ini bisa dilaksanakan secara maksimal.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada anggota tim penelitian yang turut andil dalam penelitian dan pelaporannya, yaitu Dr. Muh. Tasrif, M.Ag., dosen pada Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) IAIN Ponorogo Jawa Timur dan mahasiswa prodi IAT Fakultas Ushuluddin UIN Antasari, Rania Salwa Kurniati.

Terakhir, semoga penelitian ini bermanfaat bagi pengembangan keilmuan, khususnya tafsir ilmiah dan integrasi ilmu di PTKIN. Kajian yang bersifat evaluatif ini dimaksudkan untuk memberikan

catatan yang harus ditindaklanjuti dalam pengembangan integrasi ilmu.

Banjarmasin, 25 November 2021
Ketua Tim,

Dr. H. Wardani, M.Ag.

KATA SAMBUTAN

Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah
Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat
Universitas Islam Negeri Antasari

Al-ḥamd lillāh, kita panjatkan rasa syukur kepada Allah swt. atas segala kenikmatan yang diberikan-Nya kepada kita, baik kenikmatan iman, maupun kenikmatan dalam berpikir dan kenikmatan dalam memberikan manfaat yang sebesar-besarnya kepada masyarakat.

Dengan rampungnya proses penelitian, publikasi ilmiah, khususnya publikasi buku ajar, dan pengabdian kepada masyarakat tahun anggaran 2021, kami dari Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah LP2M UIN Antasari menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua peneliti, penulis, dan insan pengabdian atas komitmen dan kinerja mereka. Semua proses, baik dari proses seleksi, pelaksanaan, dan pelaporan berjalan dengan baik.

Pada tahun 2021, UIN Antasari Banjarmasin mendapatkan kucuran dana dari BOPTN pusat sebanyak 2.313.000.000. Dana ini terserap oleh 76 judul penelitian, publikasi, dan pengabdian kepada masyarakat. Dana ini sebenarnya dialokasikan untuk membiayai tiga jenis klaster ini, tidak hanya penelitian, sesuai dengan kebijakan nasional tentang penggunaan dana BOPTN, sehingga sektor publikasi ilmiah dan pengabdian kepada masyarakat juga mendapat kucuran dana.

Khusus pada klaster publikasi, memang sesuai dengan kebijakan Kementerian Agama RI diarahkan untuk publikasi buku ajar. Hal ini mengingat memang kebutuhan akan penulisan dan publikasi buku ajar adalah kebutuhan yang sangat mendesak, karena salah satu tuntutan terhadap dosen dalam pelaksanaan tridharma

perguruan tinggi, khususnya dalam pengajaran, adalah tertulisnya dan terpublikasikannya buku ajar. Idealnya, dalam pembelajaran, dosen mengajar dengan menggunakan buku ajar yang ditulisnya, bahkan yang berasal dari hasil penelitian yang dilakukan, di samping buku-buku referensi lain yang standar. Seiring dengan kebijakan dalam publikasi ini, pada tahun sebelumnya, Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah juga telah menginisiasi penerjemahan buku-buku teks (*textboo*k) berbahasa Inggris dan berbahasa Arab yang menjadi rujukan pembelajaran. Di samping itu, klaster pengabdian kepada masyarakat juga ditawarkan pada tahun 2021, karena memang penelitian, publikasi, dan pengabdian adalah tiga hal yang tidak terpisahkan.

Salah satu hal yang berbeda dalam penyelenggaran penelitian, publikasi, dan pengabdian pada tahun 2021 ini adalah diseminasi secara mandiri (swa-diseminasi). Pertama, hal ini menjadi kebijakan LP2M karena dana anggaran BOPTN untuk kegiatan ini tidak memungkinkan menyelenggarakan lagi diseminasi dengan biaya kampus, apalagi dengan level lokal, ragional, nasional, dan internasional, sebagaimana telah pernah dilakukan sebelumnya. Kedua, di samping alasan ini, tentu saja model diseminasi ini memberikan peluang untuk variasi dalam diseminasi, baik dengan kerja sama dengan fakultas atau instansi lain, atau secara mandiri dengan bentuk-bentuk yang telah ditawarkan.

Sehubungan dengan selesainya pelaksanaan penelitian, publikasi, dan pengabdian, maka para peneliti, penulis, dan insan pengabdian harus memperhatikan beberapa hal. Pertama, kewajiban tagihan berupa *outcome* harus dilaksanakan, misalnya penelitian yang *outcome*-nya adalah publikasi artikel, baik di jurnal nasional maupun jurnal internasional. Kedua, kewajiban mengembangkan hasil penelitian, publikasi, dan hasil pengabdian lebih jauh, karena semua kegiatan ini tidak semata berorientasi pada hasilnya yang bermanfaat pada tataran kognitif, melainkan

secara nyata berkontribusi lebih lanjut dalam perbaikan masyarakat, baik masyarakat akademik perguruan tinggi, kalangan profesional, maupun instansi-instansi pemerintah dan LSM pemanfaat hasil penelitian, publikasi, dan pengabdian. Pengembangan menjadi mata rantai yang harus dihubungkan dari semua aktivitas atau program itu. Sebagai contoh, publikasi buku ajar diharapkan dimanfaatkan semaksimal mungkin untuk referensi bagi mata kuliah yang diajarkan. Begitu juga, pengabdian masyarakat diharapkan bisa menyentuh inti persoalan masalah yang dialami oleh subjek dampingan dan berorientasi berkelanjutan dengan memanfaatkan *stakeholder* yang terlibat.

Baik penelitian, publikasi, dan pengabdian kepada masyarakat adalah kegiatan-kegiatan yang terus dan akan terus dilaksanakan oleh LP2M sebagai lembaga yang diamanahi untuk melaksanakannya. Tentu saja, semua hal itu adalah bagian dari upaya untuk menjaga tradisi akademik di UIN Antasari sebagai perguruan tinggi yang dari visi dan misinya ingin mewujudkan perguruan tinggi yang unggul, berakhlak, berbasis lokal, berwawasan global, serta berpikiran yang integratif antara paham keislaman dan kebangsaan. Ini adalah cita-cita mulia yang ingin diwujudkan. Oleh karena itu, semangat atau spirit ini seharusnya dipahami, dihayati, dan diimplementasikan dalam semua kegiatan ini.

Puji syukur kita panjatkan kepada Allah swt, karena UIN Antasari sebagai salah satu PTKIN di Indonesia dalam beberapa tahun di masa pandemi Covid-19 ini bisa menyelenggarakan penelitian, publikasi, dan pengabdian di tengah gagalnya beberapa PTKIN lain dalam merebut peluang ini dengan berbagai kendala, seperti *refocusing* anggaran ke penanganan pandemi ini, yang mereka hadapi. Pada beberapa kasus di PTKIN lain, penelitian, publikasi, dan pengabdian tidak bisa dilaksanakan sama sekali, dan sebagian lagi hanya bisa dibayar sebagian dana saja dan dibebankan pembayarannya pada tahun berikutnya. Carut-marutnya hal ini di

beberapa PTKIN, tentu saja, disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain ketidaksiapan melaksanakan seleksi proposal dan melakukan pencairan tepat waktu sebelum *refocusing*, dan sebagian karena memang seluruh dana hanya digunakan untuk alokasi keperluan lain. *Al-ḥamd lillāh*, LP2M UIN Antasari termasuk di antara PTKIN yang telah berhasil menyelenggarakan seleksi ini dan memprosesnya secara tepat waktu. Oleh karena itu, ini adalah sesuatu yang harus disyukuri. Rasa syukur tersebut, tentu saja, diwujudkan dalam bentuk komitmen dalam menjaga kualitas penelitian, publikasi, dan pengabdian.

Akhirnya, kita semua berharap agar segala upaya kita ini memberikan manfaat bagi pengembangan *academic performance* para dosen dan fungsional lain dalam menjalankan fungsi dua dari tridharma perguruan tinggi. Bahkan, lebih dari itu, semoga hasil kegiatan semua ini bermanfaat bagi masyarakat akademik dan masyarakat luas. *Āmīn yā rabb al-'ālamīn*.

Banjarmasin, 2 November 2021

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii

KATA SAMBUTAN v

DAFTAR ISI ix

BAB I
PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang 1

B. Kajian-Kajian Terdahulu 3

C. Kerangka Teori 9

D. Metode 12

E. Sistematika 14

BAB II
TRADISI KEILMUAN DALAM KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH, UIN SUNAN KALIJAGA, DAN UIN MAULANA MALIK IBRAHIM: LATAR HISTORIS DAN KILAS PERKEMBANGANNYA 15

A. UIN Syarif Hidayatullah 15

B. UIN Sunan Kalijaga 19

C. UIN Maulana Malik Ibrahim 23

BAB III
PERKEMBANGAN TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG: DARI METODE HINGGA PRODUK TAFSIR 33

A. Pemikiran Metode Tafsir 33

B. Produk-Produk Tafsir Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*) 55

BAB IV
PERKEMBANGAN TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA: DARI METODE HINGGA PRODUK TAFSIR 83
A. Tafsir Ilmiah al-Qur`an sebagai Bagian dari Filosofi Integrasi Ilmu: Jejak Sang Rektor "Arsitek", M. Amin Abdullah 83
B. Pemikiran tentang Metode Tafsir 96
C. Produk-Produk Tafsir Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*) 123

BAB V
PERKEMBANGAN TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH: DARI METODE HINGGA PRODUK TAFSIR 135
A. Tafsir Ilmiah al-Qur`an sebagai Bagian dari Filosofi Integrasi Ilmu: Jejak Sang Rektor "Arsitek", Harun Nasution 135
B. Pemikiran tentang Metode Tafsir 143
C. Produk-Produk Tafsir Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*) 163

BAB VI
POLA INTEGRASI ILMU YANG DIKEMBANGKAN 173
A. UIN Maliki Malang 173
B. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 181
C. UIN Syarif Hidayatullah 186

BAB VII
PENUTUP 191
A. Simpulan 191
B. Rekomendasi 194

DAFTAR PUSTAKA 195

BIODATA PENULIS 205

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam perkembangan kelembagaan perguruan tinggi keagamaan Islam Negeri, sebanyak 17 PTKIN yang semula berstatus Institut Agama Islam Negeri (IAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), UIN Syarif Hidayatullah, UIN Sunan Kalijaga, UIN Sunan Ampel, UIN Walisongo, UIN Maulana Malik Ibrahim, dan UIN Antasari. Bahkan, dalam Rencana Pembangunan Menengah Nasional (RPJM) Kementerian Agama, direncanakan peralihan IAIN menjadi 30 UIN sejak 2020.[1] Peralihan status menyisakan *problem* epistemologi keilmuan, karena peralihan itu mengandaikan adanya integrasi antara ilmu Islam dan ilmu pengetahuan umum. Meski masing-masing UIN, sebelum peralihan status, telah merumuskan filosofi integrasi ilmunya, seiring dengan berjalannya waktu, persoalan yang kini ditunggu adalah bagaimana penerapannya dalam kajian-kajian keislaman.

Tafsir al-Qur`an adalah ilmu Islam yang utama dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain, seperti teologi, fiqh, dan tashawuf, karena melalui tafsirlah, ajaran-ajaran al-Qur`an sebagai sumber utama ajaran Islam dipahami secara benar. Dalam konteks integrasi ilmu, tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*), yaitu penafsiran yang menggunakan sumber-sumber temuan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*), seperti biologi, fisika, sosiologi, antropologi, sejarah, dan filsafat. Tantangan untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu umum dalam bentuk tafsir ilmiah

[1]Nashih Nashrullah dan Novita Intan, "Kemenag Wacanakan Alih Status 30 IAIN Menjadi UIN", dalam https://m.republika.co.id (diakses 2 Maret 2021)

itu tersebut perlu perlu dikaji dari dua aspek; pertama, konseptualisasi metode penafsirannya (*manhaj*); kedua, penerapannya dalam bentuk penafsiran (*tafsīr*).

Fokus riset ini adalah penerapan integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah di tiga UIN, yaitu UIN Syarif Hidayatullah Tangerang, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Dua UIN pertama telah lama beralih status dan telah lama melakukan kajian-kajian tafsir yang intensif, baik di jenjang S1, maupun S2 dan S3. UIN terakhir adalah PTKIN yang paling gencar menerapkan jenis tafsir ini.

Banyak karya-karya yang berisi penerapan tafsir jenis ini, misalnya, di UIN Malang: *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an* karya Mishbahul Munir dan A. Djalaluddin, *Filsafat Sains dalam al-Qur`an* karya M. Hadi Masruti dan Imron Rossidy, *Analisis Matematis terhadap Filsafat al-Qur`an* karya Abdussakir, *Ada Matematika dalam al-Qur`an* karya Abdussakir, dan *Indahnya Matematika dalam al-Qur`an* karya Hairurrahman.[2]

Buku ini bertujuan untuk mengkaji tiga hal. Pertama, bagaimana integrasi ilmu yang tercermin dalam bentuk konseptualisasi metode tafsir ilmiah yang dikemukakan oleh para akademisi di tiga UIN tersebut? Kedua, bagaimana integrasi ilmu dalam bentuk produk penafsiran secara saintifik tersebut? Ketiga, apa pola integrasi ilmu yang dikembangkan?

Kajian ini signifikan untuk dilakukan dilihat dari beberapa hal. Pertama, kajian ini bisa menjelaskan penerapan dan perkembangan integrasi ilmu di tiga UIN ini dari perspektif tantangannya

---

[2]Penulis mencatat setidaknya ada 29 judul buku yang berisi tafsir ilmiah seperti ini. Lihat lebih lanjut dalam Wardani, "Sosiologi al-Qur`an: Integrasi Ilmu Tafsir dan Ilmu Sosial", dalam Wardani, *Sosiologi al-Qur`an: Menuju Masyarakat Ideal Berbasis Spiritualitas, Moderasi, dan Berperadaban Maju* (Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020), xi.

apa yang yang ingin direspon. Kedua, kajian ini menjelaskan tentang perkembangan pemikiran metode tafsir (*manhaj tafsir*) ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur`an sebagai bagian dari bentuk integrasi ilmu yang dikembangkan di tiga UIN ini. Ketiga, kajian ini menjelaskan tentang penerapan integrasi ilmu dalam bentuk penafsiran (*tafsīr*) secara ilmiah terhadap ayat-ayat al-Qur`an. Keempat, kajian ini bisa menjelaskan pola integrasi ilmu yang dikembangkan, dari kategorisasi Ian Barbour, baik model teologi natural (*natural theology*), teologi alam (*theology of nature*), atau model filsafat proses Whitehead, yang dikembangkan di tiga UIN ini.

B. Kajian-Kajian Terdahulu

Kajian tentang tafsir ilmiah di Indonesia tidak menyentuh perkembangan yang kontinyu dan berlangsung secara sistematis dan mendalam yang dilakukan oleh PTKIN. Kajian-kajian yang dilakukan, misalnya, oleh Sulaiman (2019),[3] Hasyim Haddade (2017),[4] Sujiat Zubaidi Saleh (2016),[5] dan Sulthan Syahril (2009)[6] mengkaji tafsir jenis hanya dari perspektif yang sangat teoretis, dari kajian penafsiran ayat-ayat al-Qur`an yang menopangnya, searah perkembangannya, perdebatan di kalangan mufassir, hingga kajian isu tertentu. Sayangnya, kajian ini terpaku pada uraian normatif, tidak melihat penerapannya secara faktual. Kajian-kajian di

[3]Sulaiman, "Tafsir Ilmi dalam Perspektif al-Qur`an", dalam *al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur`an dan Hadits*, vol. 2, no. 2 (2019), 164-175.

[4]Hasyim Haddade, "Air Perspektif al-Qur`an dan Sains", dalam *Jurnal Tafsere*, vol. 4, no. 2 (2016), 17-30.

[5]Sujiat Zubaidi Saleh, "Epistemologi Penafsiran Ilmiah al-Qur`an", dalam *Tsaqafah*, vol. 7, no. 1 (2011), 109-132.

[6]Sulthan Syahril, "Kontroversi Para Mufasir di Seputar Tafsir bi al-Ilmi", dalam *Millah*, vol. 8, no. 2 (2009), 225-239.

Indonesia tentang hal ini dari aspek teori bahkan diwarnai dengan kajian-kajian tokoh tafsir Timur Tengah, seperti Zaghlūl al-Najjār.[7]

Kajian atas fakta faktual tentang penerapan tafsir ilmiah di Indonesia lebih banyak hanya dilakukan terhadap penafsiran individual, baik pada fase awal perkembangan tafsir di Indonesia, seperti tafsir *an-Nur* karya T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy,[8] *al-Qur`an, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* karya Achmad Baiquni[9] maupun tafsir-tafsir modern, seperti *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab,[10] *Tafsir Salman* karya ilmuwan ITB,[11] dan *Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Qur`an sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan* karya Agus Purwanto.[12] Di samping berisi kajian atas pandangan teoretis dan penerapan tafsir ilmiah, kajian atas karya individual juga diwarnai oleh kajian tentang kepentingan atau ideologi tafsir, seperti tampak dalam kajian Ulya Fikriyati.[13] Kajian-kajian atas penafsiran saintifik secara individual tentu saja hanya memiliki pengaruh yang

---

[7]Andria Bakti Mahendra, "Metodologi Penafsiran Ilmiah Zaglūl al-Najjār terhadap Ayat Eskatologis mengenai Kematian", skripsi (Jambi: UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2020); Dwi Indah Sari, "Penafsiran Zaghlūl al-Najjār tentang Black Hole dalam QS. At-Takwīr Ayat 15-16", skripsi (Semarang: UIN Walisongo, 2019).

[8]Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmī di Indonesia dari Tafsir An-Nur Hingga Tafsir Salman", dalam *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 2, no. 2 (2017), 239-257.

[9]Lihat Nur Hamiyatun, "Pemikiran Tafsir Ilmi Karya Ahmad Baiquni", dalam *At-Tuhfah: Jurnal Keislaman*, vol. 7, no. 2 (2018): 69-80; idem, dalam *al-Ibrah: Jurnal Pendidikan dan Keilmuan Islam*, vol. 3, no. 1 (2018), 29-41.

[10]Muhammad Syahrial Razali Ibrahim, "Tafsir 'Ilmi: Kajian Metodologis atas Ayat-ayat Kauniyah dalam Tafsir al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab", dalam *Sosio-Religia*, vol. 9, edisi khusus (2010), 33-45.

[11]Lihat Hamiyatun, "Pemikiran Tafsir Ilmi…"; Annas Rolli Muchlisin dan Khairun Nisa, "Geliat Tafsir 'Ilmī..".

[12]Muhammad Anwar Rudin, "Studi *Tafsir Ilmi*; Kritik Metodologis *Ayat-ayat Semesta* Karya Agus Purwanto", skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2019).

[13]Ulya Fikriyati, "Tafsīr 'Ilmi Nusantara: Antara Kepentingan Ideologis dan Kebutuhan Pragmatis (Menimbang Tafsir Karya Ahmad Baiquni)", dalam *al-Burhan*, vol. 13, no. 1 (2013): 51-68.

terbatas, karena penafsirannya bersifat individual, bukan penafsiran saintifik yang berakar dari perspektif keilmuan perguruan tinggi keagamaan Islam dalam bentuk rumusan kebijakan visi dan misi integrasi ilmu yang mendasarinya, basis metodologi penafsiran yang terancang dengan baik dan sistematis. Filosofi integrasi ilmu dan metodologi tafsir menghasilkan penafsiran saintifik yang lebih massif dan mendalam, seperti yang dilakukan oleh para akademisi di berbagai PTKIN di Indonesia.

Artikel, *Thematic Scientific Interpretation of the Qur`an in Indonesia*, sama halnya dengan kajian-kajian di atas yang menyoroti kajian-kajian tafsir ilmiah secara individual, sebenarnya juga lebih cenderung kepada pemetaan karya-karya tafsir individual. Artikel ini berkesimpulan bahwa ada 3 kategori tafsir ilmiah tematik di Indonesia, yaitu karya barupa buku dan *conpendium* yang berisi kajian tema-tema umum, karya berupa buku dan risalah yang menghadirkan berbagai tema dilihat dari sudut pandangan tafsir ilmiah, dan karya dalam bentuk antologi yang berisi uraian ilmiah kemukjizatan al-Qur`an.[14]

Di Indonesia, selain PTKIN, lembaga yang *concern* terhadap kajian tafsir ilmiah adalah Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an (LPMQ) yang telah menghasilkan rangkaian *tafsīr 'ilmī*. Faizin (2020) telah mengkajinya dalam konteks penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah-kisah al-Qur`an,[15] Ali Hamdan dan Miski (2019) tentang lebah,[16] dan Fitri Purwati (2018) tentang

---

[14]M. Anwar Syarifuddin dan Jauhar Azizy, "Thematic Scientific Interpretation of the Qur`an in Indonesia", dalam *Advances in Social Sciences, Education and Humanities Research* (ASSEHR), vol. 137 (2017): 43-50.

[15]Faizin. "Kisah al-Qur`an dalam Tinjauan Sains (Studi atas Serial Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI), dalam *al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, vol. 4, no. 1 (2020): 77-96.

[16]Ali Hamdan dan Miski, "Studi atas Tafsir Ilmi Lebah Menurut al-Qur`an dan Sains Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur`an Kemenag RI di Youtube," dalam *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, vol. 22, no. 2 (2019): 248-266.

astronomi dalam al-Qur`an.[17] Ahmad Muttaqin (2016) mengkajinya dari perspektif kepentingan pemerintah di dalamnya, meski tidak diuraikan secara argumentatif dan memadai.[18]

PTKIN yang berbentuk UIN memiliki posisi yang strategis dalam upaya untuk mengintegrasikan ilmu Islam dengan sains. Melalui perguruan tinggi inilah, tafsir ilmiah ditata di atas landasan filosofisnya tentang integrasi ilmu dan diberikan landasan metodologisnya sebelum diterapkan dalam bentuk penafsiran. Kajian-kajian selama ini tentang tafsir ilmiah sebagai bentuk integrasi ilmu dilakukan oleh Ach. Maimun (2019) terbatas pada pandangan tokoh-tokoh Islam, baik ulama klasik, seperti Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī dan al-Ghazālī, dan intelektual kontemporer, seperti Fazlur Rahman dan Golsyani.[19] Akibatnya, seperti pada kajian-kajian di atas, uraiannya bersifat teoretis, bahkan tidak dalam konteks konteks keindonesiaan. Kajian tafsir ilmiah sebagai integrasi ilmu dilakukan oleh Faizin (2017). Namun, yang ia maksud dengan integrasi ilmu di sini adalah pertama, bentuk integrasi ilmu, yaitu deduktif-konfirmatif, di mana teori ilmu pengetahuan dijadikan sebagai penjelas ayat-ayat al-Qur`an yang relevan; kedua, paradigma, yaitu paradigma teologi sebagai basis integrasi dan paradigma integrasi sebagai instrumen pengembangan nilai.[20]

Sejauh pelacak penulis, kajian-kajian integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah selama ini di Indonesia tidak menyentuh

---

[17]Fitri Purwati, "Metode Tafsir Ilmi Kementerian Agama (Studi Penafsiran Ayat-ayat Astronomi), skripsi (Banten: Universitas Islam negeri Sultan Muhamad Hasanuddin, 2018).

[18]Ahmad Muttaqin, "Konstruksi Tafsir Ilmi Kemenag RI-LIPI: Melacak Unsur Kepentingan Pemerintah dalam Tafsir", dalam *Religia,* vol. 19, no. 2 (2016), 74-88.

[19]Ach. Maimun, "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsīr 'Ilmī (Mempertimbangan Signifikansi dan Kritiknya", dalam *'Anil Islam*, vol. 12, no (2019), 36-62.

[20]Faizin, "Integrasi Agama dan Sains dalam Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI", dalam *Jurnal Ushuluddin*, vol. 25, no. 1 (2017), 19-33.

perkembangan yang sangat marak di PTKIN, khususnya ketika IAIN beralih status ke UIN. Kajian-kajian yang selama ini dilakukan lebih banyak berkutat pada filosofi atau paradigma integrasi ilmu dan trend perkembangannya.[21] Kajian tentang penerapan integrasi ilmu di PTKIN yang dilakukan oleh Mujiburrahman et. al., meski fokus pada aspek pembelajaran dan penelitian, tidak menyentuh persoalan penerapannya dalam penelitian khususnya dalam bentuk tafsir ilmiah.[22]

Kajian-kajian hubungan agma dan sains di sekolah dan perguruan tinggi di Barat, seperti dilakukan oleh Joseph W. Shane et. al. (2016),[23] Lluis Aviedo dan Alvaro Garre (2015),[24] Christopher

---

[21]Abu Darda, "Integrasi Ilmu dan Agama: Perkembangan Konseptual di Indonesia", dalam *At-Ta`dib*, Vol. 10, No. 1 (Juni 2015), 33-46; Abdul Aziz, "Paradigma Integrasi Sains dan Agama: Upaya Transformasi IAIN Lampung ke Arah UIN", dalam *al-Adyan*, Vol. VIII, No. 2 (Juli-Desmber 2013), 67-90; Muhammad Nur, "Paradigma Keilmuan UIN Raden Intan Lampung", dalam *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 18, No. 1 (Juni 2018), 1-20; Anshori dan Zaenal Abidin, "Format Baru Hubungan Sains Modern dan Islam (Studi Integrasi Keilmuan atas UIN Yogyakarta dan Tiga Universitas Islam Swasta Sebagai Upaya Membangun Sains Islam Seutuhnya Tahun 2007-2013", dalam *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 1 (Juni 2014), 90-108; Muhammad Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta", dalam *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 12, No. 1 (2017), 104-139; Toto Suharto, "The Paradigm of Theo-Antropo-Cosmocentrism: Reposition of the Cluster of Non-Islamic Studies in Indonesian State Islamic Universities", dalam *Walisongo*, Vol. 23, No. 2 (November 2015), 252-282.

[22]Lihat Mujiburrahman, M. Rusydi, dan Musyarrafah, *Integrasi Ilmu: Kebijakan dan Penerapannya dalam Pembelajaran dan Penelitian di Beberapa UIN* (Banjarmasin: Antasari Press, 2018).

[23]Joseph W. Shane et. al., "Beyond Evolution: Addressing Broad Interactions between Science and Religion in Science Teacher Education", dalam *Journal of Science Teacher Education*, vol. 27, no. 2 (2016), 165-181.

[24]Lluis Aviedo dan Alvaro Garre, "The Interaction between Religion and Science in Catholic Southern Europe (Italy, Spain, Portugal)", dalam *Zygon*, vol. 50, no. 1 (2015), 172-191.

P. Scheitle (2011),[25] Michael J. Ries (2010),[26] Lisa Michelle Martin-Hanse (2008),[27] Harry L. Shipman et.al (2002),[28] hanya menyentuh problematika pengajaran sains dihubungkan dengan agama serta respon para mahasiswa/siswanya atas konflik antara keduanya. Persoalan hubungan antara agama dan sains ini memang menjadi isu serius, karena dominasi sains dalam menjelaskan berbagai fakta alam yang kemudian dikontraskan dengan penjelasan agama yang dianut.

Tafsir ilmiah memang khas merupakan problem yang dihadapi oleh perguruan tinggi Islam, di mana tafsir diajarkan. Namun, sayangnya, perguruan-perguruan tinggi di negara-negara Islam, seperti al-Azhar, isu ini bergulir begitu saja tanpa dikaji secara serius. Kajian tentang hubungan agama dan sains yang perlu disebut di sini adalah kajian Nasser Mansour, yaitu bahwa konflik antara sains dan agama di benak para guru/ dosen di Mesir adalah karena sains dipersepsikan berasal dari Barat (anti-Eurocentrisme) dan pengaruh kuat ide penciptaan (*creationism*), karena basis ajaran yang dianut kuat, dibandingkan pandangan bahwa alam adalah hasil dari proses evolusi (*evolutionism*). Faktor lain adalah karena efek negatif penggunaan sains.[29]

---

[25]Christopher P. Scheitle, "U.S. College Students' Perception of Religion and Science: Conflict, Collaboration or Independence? A Research Note", dalam *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 50, no. 1 (2011), 175-186.

[26]J. Ries, "Science and Religion: Implications for Science Educator", *Cultural Studies of Science Education* 5 (2010), 91-101.

[27]Lisa Michelle Martin-Hanse, "First-Year Students' Conflict with Religion and Science, dalam *Science and Education* 17 (2008), 317-357.

[28]Harry L. Shipman et.al., "Changes in Student View of Religion and Science in a College Astronomy Course", dalam *Science Education*, vol. 86, no. 4 (2002), 526-547.

[29]Nasser Mansour, "Science Teacher's View of Science and Religion vs the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?", dalam *Science Education* 95, no. 2 (2011), 296-297.

Berbeda dengan kajian-kajian terdahulu, kajian yang akan dilakukan ini terfokus pada perkembangan pemikiran metode tafsir ilmiah dan penerapannya dalam karya-karya tafsir yang dilihat secara komprehensif sebagai bagian penerapan integrasi ilmu yang filosofinya telah dicanangkan oleh masing-masing UIN ketika peralihan statusnya dari IAIN. Dengan demikian, penelitian ini meneliti isu dari perspektif yang lebih luas, karena sebagai integrasi ilmu secara kelembagaan, bukan individual.

C. Kerangka Teori

Penelitian ini adalah penelitian dengan pendekatan interdisipliner (*interdisciplinary approach*) dengan dua tingkat. Pertama, kajian normatif dari perspektif ilmu tafsir, yaitu tentang bagaimana tafsir ilmiah dirumuskan secara metodologi. Kedua, penafsiran saintifik dalam bentuk penerapannya.

Dalam konteks pertama, akan dikaji tentang bagaimana ilmu tafsir secara metodologis diintegrasikan dengan sains, baik ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*). Teori yang diterapkan untuk menganalisis integrasi pada level metodologi tafsir ini adalah perspektif filsafat ilmu, dalam ranah ontologi, epistemologi, dan aksiologi tentang bagaimana al-Qur`an difungsionalisasikan dalam proses keilmuan. Dalam perspektif ini, fungsionalisasi al-Qur`an dalam konteks integrasi ilmu bisa diklasifikasikan: (1) fungsi al-Qur`an dalam perumusan hakikat ilmu, (2) fungsi al-Qur`an dalam perumusan teori (*theory building*), metode dan sumber ilmu, dan (3) fungsi al-Qur`an sebagai rujukan nilai.[30]

---

[30]Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007); idem, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017. Tentang contoh penerapan perspektif ini dalam kajian integrasi ilmu, lihat, Wardani, "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo, dalam *Nun*, vol. 4, no. 1 (2018), 107-157.

Dalam konteks kedua, akan dikaji bagaimana pola atau model integrasi ilmu yang dikembangkan. Secara teoretik, pandangan tentang hubungan antara agama dan sains bisa diklasifikasikan menjadi empat model. Pertama, pandangan instrumentalis, yaitu bahwa ilmu adalah sesuatu yang netral, karena ilmu hanyalah alat (instrumen) yang baik-buruknya tergantung pada penggunanya. Kedua, islamisasi ilmu, yaitu bahwa ilmu dianggap tidak netral, karena ia lahir dan tumbuh dari pandangan-dunia perumusnya, sehingga ilmu yang berkembang di Barat harus dikritisi, atau disesuaikan dengan ajaran Islam (diislamisasikan). Ketiga, saintifikasi Islam, yaitu bahwa ilmu harus dibangun dari khazanah Islam sendiri, bukan dengan islamisasi ilmu, apalagi dengan menerima ilmu Barat begitu saja. Keempat, integralisme, yaitu bahwa Islam dan ilmu pengetahuan modern harus diintegrasikan secara bersamaan, baik pada ranah ontologi, epistemologi, maupun aksiologi.[31]

Tipologi model hubungan agama dan sains yang juga searah adalah: (1) bahwa keduanya masing-masing berdiri sendiri (*target-dependent thinking*), (1) keduanya bisa disintesiskan dalam wujud lain (*synthetic thinking*), dan (3) keduanya bisa diintegrasikan (*integrated thinking*).[32] Tipologi yang umum dipakai dikemukakan oleh Ian Barbour, yaitu konflik, independen, dialog, dan integrasi. Perspektif untuk melihat integrasi dalam penelitian ini diadopsi dari Barbour yang dikemukakan melalui tiga model, yaitu: (1) model teologi natural (*natural theology*), yaitu bahwa sains dimanfaatkan untuk menopang keyakinan dalam agama, seperti argumen kosmologis modern yang digunakan untuk membukti adanya Tuhan; (2) teologi alam (*theology of nature*), yaitu bahwa, bertolak dari

---

[31]M. Zainal Abidin, *Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016), 18-19.

[32]Christine H. Legare dan Aku Visala, "Between Religion and Science: Integrating Psychological and Philosophical Accounts of Explanatory Coexistence", dalam *Human Development*, vol. 54, no. 3 (2011): 171-172.

agama, bukan dari sains, sebagai kerangka untuk memperkaya, bahkan mengkritik, temuan-temuan sains, seperti McGrath (2016) mengembangkan teologi Kristen tentang alam, di mana penjelasan sains ditinjau dari perspektif Kristen; (3) melalui filsafat proses Whitehead.[33] Menurut filsafat proses, segala sesuatu selalu dalam proses menjadi, tidak mandeg atau statis, melainkan secara dinamis berkembang. Perkembangan itu seiring dengan berjalannya waktu dan kegiatan yang saling terkait dalam suatu proses. Oleh karena itu, perkembangan itu berproses secara kontinyu.[34] Dalam konteks ini, sains dan agama, merupakan dua entitas yang dianggap tetap berproses dalam pengertian bahwa meski dalam agama, ada inti (*core*) ajaran yang bersifat universal dan langgeng, namun sebagian dari agama adalah pemahaman terhadap wahyu yang menyejarah dan tidak tertutup untuk ditinjau. Begitu juga, sains meskipun berisi teori dan hukum, temuannya bersifat nisbi, dan tetap berproses secara berkelanjutan.

Hubungan sains-agama dan sikap/ pandangan terhadap keduanya bisa digabungkan sebagai berikut:

Hubungan Sains-agama	Konflik		Independen	Dialog	Integrasi
Sikap/ pandangan	Islami-sasi ilmu	Sainti-fikasi Islam	Instrumentalis	Terbuka	Integralisme

[33]Ian Barbour, "Four Ways of Relating Religion and Science: Conflict, Independence, Dialogue and Integration" (chapter one of Religion in an Age of Science (https://www.openhorizons.org/four-ways-of-relating-religion-and-science-8203conflict-independence-dialogue-and-integration.html, 25 Maret 2021), dalam "Religion and Science", dalam *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (https://plato.stanford.edu/entries/religion-science/#ModelInteBetwScienReli (25 Maret 2021).

[34]https://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat_proses#:~:text=nilai%2Dnilai%20kemanusiaan.-,Sistem%20Filsafat%20Proses,pengamatan%20ini%2C%20filsafat%20organisme%20lahir.&text=Satuan%20terkecil%20dan%20mendasar%20dalam%20proses%2C%20Whitehead%20sebut%20sebagai%20entitas%20aktual. (28 Maret 2021).

	Saling bertentangan	-Berdiri sendiri, tidak saling "menyapa" -Sains hanya sebagai alat	Berdiri sendiri, membuka diri	*Teologi natural* (sains menjelaskan agama) *Teologi alam* (agama menjelaskan sains) *Filsafat proses* (Sains dan agama sama-sama bisa saling menjelaskan)

Dalam penelitian ini, unsur-unsur yang akan dicermati adalah bagaimana integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah dari perspektif teori hubungan agama dan sains, seperti apakah hanya instrumentalis dan konflik, serta bagaimana hubungan antara kedua dari perspektif Ian Barbour dan beberapa teori di atas yang terkait.

D. Metode

Penelitian ini adalah penelitian deskriptif kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*). Sumber utama penelitian ini adalah tentang dua hal. Pertama, teoretisasi metodologi penafsiran saintifik dan penerapan dari perspektif integrasi ilmu yang digali dari karya-karya dosen tentang keduanya, baik dalam bentuk artikel maupun buku. Penelusuran dilakukan terhadap karya-karya individual. Kedua, teoretisasi metodologi penafsiran yang berakar dari kebijakan secara institusional, seperti visi-misi lembaga, pertemuan-pertemuan ilmiah atas inisiasi lembaga yang mencermin arah kebijakan, dan pembentukan lembaga kajian tafsir, yang dari segi kebijakan (*policy*) mengarahkan pengembangan tafsir ilmiah.

Penelitian ini menerapkan pendekatan *ilmiah-cum-doktriner*[35] atau pendekatan interdisipliner, di mana pendekatan sains (sosial

[35]Istilah ini diperkenalkan oleh A. Mukti Ali dalam berbagai tulisannya.

dan humaniora) dan ajaran agama (doktriner) diterapkan secara bersamaan. Pendekatan doktriner dimaksud adalah pendekatan dalam ilmu tafsir yang sumbernya dari literatur ilmu-ilmu tentang al-Qur`an (*'ulūm al-Qur`ān*). Pendekatan ilmiah yang dimaksud di sini adalah pendekatan historis-filosofis. Pendekatan historis bertujuan untuk menjelaskan perkembangan pemikiran yang berkembang di tiga UIN tersebut dari aspek teoretisasi metodologi tafsir ilmiah dan penerapannya, serta memetakan trend tema (isu) yang dibahas dan model pendekatan tafsir ilmiah yang digunakan. Perkembangan (*development*) dimaksud dilihat (1) secara historis dari situasi awal (*continuity*) perkembangan tafsir di perguruan tinggi hingga perubahan (*change*) yang terjadi; (2) secara historis dari responsnya (*response*) terhadap tantangan (*challenge*) atau konteks yang sedang terjadi.

Pendekatan filosofis diterapkan untuk menelusuri model integrasi ilmu pada tataran ontologis, epistemologis, maupun aksiologis dari kerangka teori Ian Barbour tentang 3 model integrasi sains dan agama.

Langkah-langkah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Melacak pemikiran-pemikiran tentang teoretisasi metodologi tafsir ilmiah yang ditulis oleh dosen-dosen di tiga UIN tersebut dan pemikiran-pemikiran yang berkembang, baik tingkat kebijakan secara institusional di bawah payung visi integrasi ilmu yang diembankan maupun pada tingkat pemikiran yang berkembang di forum-forum ilmiah.
2. Melacak produk-produk penafsiran saintifik dalam bentuk karya-karya terpublikasi, baik dalam bentuk buku maupun artikel.
3. Menganalisis secara normatif model metodologi tafsir yang ditawarkan tersebut dari perspektif ilmu tafsir.
4. Menganalisis secara historis produk-produk penafsiran tersebut dari trend perkembangan dari isu-isu yang dikembangkan dan

konteks atau tantangan yang mungkin ingin direspon.

5. Menganalisis secara filosofis model integrasi yang dikembangkan, baik berkaitan dengan metodologi yang ditawarkan maupun produk penafsiran yang dikemukakan, pada level ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu, dari kategorisasi model integrasi ilmu Ian Barbour.
6. Menarik kesimpulan berkaitan integrasi ilmu dalam konteks tafsir ilmiah tersebut dari perspektif ilmu tafsir, historis, dan filosofis.

E. Sistematika

Penelitian ini ditulis dengan sistematik sebagai berikut. Bab 1 merupakan pendahuluan yang berisi latar belakang, rumusan masalah, signifikansi, survei kajian-kajian terdahulu, teori, metode, dan sistematika.

Setting sejarah tentang tiga UIN, yaitu UIN Syarif Hidayatullah, UIN Sunan Kalijaga, dan UIN Malang diperlukan untuk melihat konteks sejarah berdirinya dan perkembangannya secara sekilas. Deskripsi tentang hal ditulis pada bab 2.

Pada bab 3, dikemukakan integrasi antara ilmu agama dan sains yang terrepresentasikan dalam bentuk tafsir ilmiah yang berkembang di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dari aspek teoretisasi metode penafsiran dan dari aspek produk penafsiran.

Bab 4 memuat integrasi sama hal sama di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan bab 5 memuat uraian yang sama tentang integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah di UIN Syarif Hidayatullah Tangerang.

Pada bab 6 dikemukakan analisis pola integrasi ilmu yang dikembangkan.

Bab 7 berisi simpulan dan rekomendasi.

BAB II
TRADISI KEILMUAN DALAM KAJIAN AL-QUR`AN DAN TAFSIR DI UIN SYARIF HIDAYATULLAH, UIN SUNAN KALIJAGA, DAN UIN MAULANA MALIK IBRAHIM: LATAR HISTORIS DAN KILAS PERKEMBANGANNYA

A. UIN Syarif Hidayatullah

1. Sejarah Singkat

UIN Syarif Hidayatullah sekarang sebenarnya bercikal-bakal dari Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA). Akademi ini adalah akademi dinas yang dimiliki oleh Departemen Agama yang dibentuk pada 1 Juni 1957 berdasarkan ketetapan Menteri Agama no. 1 tahun 1957. Tujuan pendiriannya adalah untuk mencetak pegawai negeri agar bisa menjadi guru pada Sekolah Menengah Umum, Sekolah Kejuruan, dan Sekolah Agama. Kampus pendidikan ini semula bertempat di Universitas Islam Jakarta (UIJ) di Jl. Madura, kemudian pada tahun berikutnya bertempat di kampus UHAMKA di Jl. Limau. Pada tahun ketiga, pendidikan ini kemudian menempati kampusnya di Ciputat yang ketika itu disebut dengan Kultur Sentrum (KS). Pada saat itu, hanya ada Jurusan Syariat (Pendidikan Agama), Jurusan *Lugat al-'Arabiyyah* (Bahasa Arab), dan Jurusan khusus untuk menghasilkan imam tentara. ADIA pertama kali dipimpin oleh Prof. Dr. H. Mahmud Yunus sebagai dekan, sedangkan Prof. H. Bustami A.Gani sebagai wakil dekan. Hari jadi ADIA, yaitu 1 Juni 1957, kemudian ditetapkan sebagai Dies Natalis UIN Syarif Hidayatullah.[1]

Pada tahun-tahun berikutnya, ADIA mengalami perkembangan yang pesat. Pada tahun 1962, dibuka Fakultas Ushuluddin yang

[1]https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (11 September 2021).

semula merupakan Jurusan Da'wah wal Irsyad (Jurusan Imam Tentara). Dengan kelengkapan fakultasnya, dalam perkembangnnya, fakultas ini (cabang Jakarta) berdiri sendiri menjadi IAIN al-Jami'ah al-Hukumiyah Syarif Hidayatullah Jakarta. Dalam perkembangan keilmuan, perguruan tinggi ini mengalami beberapa orientasi. Pada masa kepemimpinan Prof. Drs. H. Sunardjo sebagai rektor, pada 1963, IAIN Jakarta menjadi kordinator fakultas di seluruh Jakarta, di Jawa Barat dan Sumatera. Sekarang, cabang-cabang ini kemudian berdiri sendiri sebagai STAIN, IAIN, bahkan UIN. Pada masa kepemimpinan Prof. Dr. H. Mahmud Yunus dan Prof. Drs. H. Sunardjo, perkembangan keilmuan lebih merepresentasikan model pendidikan Timur Tengah, khususnya Mesir, terlihat dari fakultas-fakultasnya dan orientasi keilmuan normatif. Akan tetapi, pada masa kepemimpinan Prof. Dr. Harun Nasution (1973-1984), dilakukan pembaruan pemikiran ke arah pemikiran yang rasional. Ia merestrukturisasi kurikulum dengan, misalnya, memasukkan mata kuliah filsafat dan mengirim dosen-dosen untuk melanjutkan studi ke Barat.[2]

IAIN ini kemudian bertransformasi menjadi UIN di masa kepemimpinan Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA. Pada 1988, kampus ini menjadi IAIN dengan kewenangan atau mandat lebih luas (*with wider mandate*). Dengan transformasi ini, dibukalah fakultas-fakultas umum dan pembukaan prodi-prodi baru sebagai upaya mengintegrasikan antara Islam dan ilmu pengetahuan umum, misalnya jurusan Psikologi dan Matematika pada Fakultas Tarbiyah serta jurusan Ekonomi dan Perbankan Islam pada Fakultas Syariah.[3]

Pada 2002, IAIN Syarif Hidayatullah resmi menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan terbitnya Keputusan Presiden RI No. 031 Tanggal 20 Mei 2002. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta pada saat itu terdiri dari 9 fakultas yaitu: Fakultas Ilmu

---

[2]https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (11 September 2021).

[3]https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (11 September 2021).

Tarbiyah dan Keguruan, Fakultas Adab dan Humaniora, Fakultas Ushuludin dan Filsafat, Fakultas Syariah dan Hukum, Fakultas Dakwah dam Komunikasi, Fakultas Dirasat Islamiyah, Fakultas Psikologi, Fakultas Ekonomi dan Ilmu Sosial, Fakultas Sains dan Teknologi, dengan jumlah jurusan/prodi sebanyak 41 dengan bidang studi ilmu-ilmu umum dan ilmu-ilmu agama. [4]

2. Perkembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir

UIN Syarif Hidayatullah memiliki jejak sejarah yang panjang dalam kajian al-Qur`an dan tafsir, baik pada level sarjana maupun pascasarjana. Di level sarjana, kajian al-Qur`an dan tafsir dilakukan secara formal melalui Jurusan Tafsir-Hadis (TH). Jurusan ini dibuka di Fakultas Ushuluddin pada tahun ajaran 1989/1990 sebagai ganti dari jurusan dakwah. Dalam perkembangan selanjutnya, jurusan dakwah ini kemudian berkembang menjadi Fakultas Dakwah.

Jurusan ini kemudian mengalami perubahan nama. Berdasarkan peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Tahun 2016, nama Jurusan TH kemudian berubah menjadi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT), dan kajian Hadis menjadi Program studi tersendiri dengan nama Ilmu Hadis (IH). Secara spesifik wilayah kajian IAT dan IH adalah ilmu-ilmu al-Qur'an, tafsir dan hadis. Kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir di sini diintegrasikan dengan kajian-kajian tentang ḥadīts. Sejumlah mata kuliah yang merupakan *core* (inti) keilmuan diajarakan seperti '*Ulūm al-Qur`ān*, *'Ulūm al-Ḥadīts*, *I'jāz al-Qur`ān*, *Qawā'id Tafsīr*, *Takhrīj Ḥadīts*, Ilmu *Matan* Hadis, dan Ilmu *Rijāl al-Ḥadīts.* Tidak hanya tentang aspek metodologi, kajian di jurusan ini juga dilengkapi dengan kajian materi tafsir seperti Tafsir Aqidah, Hadis Aqidah, Tafsir *Aḥkām*, Ḥadīts Ibadah dan *Aḥkām*, Metode *Istinbāṭ* Hukum dalam al-Qur'an dan Hadis, studi Naskah Tafsir dan Hadis, dan Tafsir *Ijmā'i*.

[4]https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/ (11 September 2021).

Dalam konteks integrasi ilmu, beberapa disiplin ilmu sosial dan humaniora serta pengetahuan tentang metode penelitan al-Qur`an dan ḥadīts, yaitu Metode Penelitian Tafsir Ḥadits, Pendekatan Modern Kajian al-Qur'an, Kajian Barat terhadap al-Qur'an, Literatur Tafsir Indonesia, dan Hermeneutik dan Semiotik.[5] Yang tampak menarik dalam konteks integrasi ilmu dalam bentuk kurikulum ini adalah diajarakannya hermeneutika dan semiotika dalam menafsirkan al-Qur`an. Sementara dalam beberapa waktu lalu, terjadi polemik tentang hermeneutika, antara inleketual kampus yang rata-rata berlatarbelakang pendidikan Barat dan pendidikan Malaysia melalui ISTAC dan lembaga Insist, kampus ini mengadopsinya sebagai mata kuliah wajib. Hal ini tidak terlepas dari filosofi integrasi keilmuan kampus ini yang mememungkinkan integrasi ilmu tafsir dengan hermeneutika dan dari perkembangan SDM dosen-dosennya yang berlatarbelakang pendidikan Barat. Begitu juga, pendekatan modern dalam kajian al-Qur`an dan kajian Barat tentang al-Qur`an adalah dalam konteks wilayah kajian yang lebih kaya dan bernuasa integrasi keilmuan. Meski demikian, tradisi keilmuan di kampus ini juga diwarnai kuat oleh dosen-dosen berlatarbelakang pendidikan Timur Tengah. Kampus menjadi salah satu cerminan tentang perpaduan antara keilmuan tafsir klasik dan keilmuan Barat.

Semua subjek-subjek di atas telah menunjukkan dengan jelas area keilmuan kajian IAT yang tidak akan masuk dalam keilmuan rumpun lain. Seperti halnya dalam SAA dan AFI, termasuk dalam wilayah IAT dan TH adalah *living Quran, living tafsir,* dan *living hadis* seperti kajian mengenai bagaimana ulama dan sarjana di Indonesia, Asia, Timur Tengah dan tempat-tempat lain memahami al-Qur'an, tafsir dan hadis.[6]

---

[5]Zainul Bahri, "Ilmu-Ilmu Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menatap Masa Depan: Sebuah Pemetaan Keilmuan," *Media,* vol. 17, no. 2 (2018): 136-137.

[6]Zainul Bahri, "Ilmu-Ilmu Ushuluddin...", 136-137.

Di samping kurikulum, tradisi keilmuan tentang al-Qur`an dan tafsir juga dibentuk oleh berbagai kegiatan-kegiatan ilmiah, antara lain adalah: Lembaga Tahfizh dan Ta'lim Al-Qur'an (LTTQ), seminar dan diskusi lewat *online* tentang al-Qur'an. Lembaga Tahfizh dan Ta'lim Al-Qur'an (LTTQ) Masjid Fathullah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta merupakan sebuah organisasi pembinaan al-Qur'an dan dakwah masyarakat yang berada di bawah naungan Masjid Fathullah UIN Jakarta. Di LTTQ ini dilaksanakan kegiatan-kegiatan, antara lain, *taḥsīn*, *taḥfīẓ*, *tilāwah,* dan Bahasa Arab Qurani.[7]

Adapun seminar tentang kajian al-Qur'an yang pernah diselenggarakan oleh UIN Syarif Hidayatullah, antara lain adalah seminar yang dilaksanakan oleh HIQMA UIN JKT pada 23 Oktober 2016 bertema "Menakar Kemampuan Baca Tulis Al-Qur'an Mahasiswa UIN". Narasumber pada acara ini adalah Prof. Dr Arskal Salim dan Dr. Muclis M. Hanafi, M.A. Pada 2021, Fakultas Ushuluddin juga melaksanakan diskusi isu-isu dalam kajian al-Qur`an dan tafsir, antara lain, tentang tafsir tematik dan *living Qur`an*.

B. UIN Sunan Kalijaga

1. Sejarah Singkat

Perjalanan UIN Sunan Kalijaga sebagai sebuah universitas dibagi menjadi beberapa periode, dimulai dari periode rintisan, periode peletakan landasan, periode peletakan landasan akademik, periode pemantapan akademik dan manajemen, serta periode pengembangan kelembagaan. Awal mula UIN Sunan Kalijaga berdiri pada tanggal 26 September 1951, universitas ini masih disebut dengan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN). Periode ini disebut dengan istilah periode Rintisan (1951-1960)

---

[7]"Kajian al-Qur'an dan Tafsir-LTTQ Fathullah UIN Jakarta" dalam https://lttqfathullahuinjkt.com/kegiatan/kajian-al-quran-dan-tafsir/ (diakses pada 30 Maret 2021).

yang merupakan cikal bakal UIN Sunan Kalijaga yang berdiri kokoh sampai sekarang. Perubahan PTAIN menjadi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Yogyakarta pada tanggal 24 Agustus 1960 mengawali periode peletakan landasan (1969-1970). Nama IAIN Yogyakarta kemudian berubah menjadi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan diresmikan pada tanggal 1 Juli 1965.[8]

Selain itu, kampus yang awalnya berada di Jl. Simanjutak (sekarang menjadi MAN 1 Yogyakarta) berpindah ke Jl. Marsda Adisucipto dan beberapa gedung fakultas serta sebuah masjid mulai dibangun di kampus ini. Adapun kurikulum yang digunakan masih mengacu pada kurikulum yang digunakan di Timur Tengah (al-Azhar, Cairo). Tahun 1972-1996 disebut dengan Periode Peletakan Landasan Akademik, yang ditandai dengan penggunaan sistem kredit semester (SKS) murni. Pada periode ini, ada lima (5) fakultas yang dibuka, yaitu Fakultas Adab, Dakwah, Syari'ah, Tarbiyah, di Fakultas Ushuluddin. Disusul dengan Program Pascasarjana pada tahun akademik 1983/1984. Selanjutnya Periode Pemantapan Akademik dan Manajamen (1996-2001) merupakan periode peningkatan mutu akademik. Para dosen didorong dan diberi kesempatan untuk melanjutkan studi mereka ke tingkat yang lebih tinggi, baik tingkat Magister (S2) maupun tingkat Doktoral (S3), di dalam negeri maupun ke luar negeri. Sistem layanan dan koleksi perpustakaan pun lebih ditingkatkan pada periode ini. Tahun 2004 merupakan tahun penting yang menandakan Periode Pengembangan Kelembagaan atau Periode Transformasi. Pasalnya, IAIN Sunan Kalijaga mengalami perubahan nama menjadi UIN Sunan Kalijaga. Perubahan ini sekaligus membawa paradigma baru bagi UIN Sunan Kalijaga, yaitu integrasi dan interkoneksi. Bukti nyata dari paradigma ini diwujudkan dengan penambahan dua (2) fakultas baru

[8]Mohammad Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta," *Episteme*, vol. 12, no. 2 (2017): 13-14.

pada tahun 2005, yaitu Fakultas Sains dan Teknologi (Saintek) serta Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (Fishum).[9]

2. Perkembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir

Kajian al-Qur'an dan tafsir di UIN Sunan Kalijaga terlihat dari kurikulum dan kegiatan-kegiatan ilmiah. Mata kuliah yang berkaitan dengan kajian al-Qur'an dan tafsir antara lain adalah al-Qur'an dan Ḥadīts, Tafsir Ayat Ibadah, Tafsir Ayat Kealaman, Tafsir-Hadis Tematik, Ulumul Qur'an 1, Kajian al-Qur'an dan Hadis Berbasis Teknologi, Studi Kitab Tafsir Era Klasik, Tafsir Ayat Muamalah, Ulumul Qur'an 2, Ilmu Ma'anil Qur'an, Semantik Qur'an, Studi Tafsir Era Pertengahan, Tafsir Ayat-Ayat Sosial Kemasyarakatan, Ulumul Qur'an 3, Tarikh al-Qur'an, Tafsir *Maqāṣidī*, *Mazahibut Tafsir*, Studi Kitab Tafsir Era Moderen, Studi Manuskrip al-Qur'an dan Tafsir, Metode Pengajaran Tafsir al-Qur'an dan Tafsir, Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir, Pemikiran Tafsir al-Qur'an, Tafsir Ayat Kisah, Pemikiran Tafsir Era Komtemporer, dan Metode Tafsir Kontekstual.

Di samping kajian al-Qur`an dan tafsir di perkuliahan, juga dilakukan dalam bentuk seminar-seminar, antara lain adalah Workshop Digitalisasi dengan tema: "Wajah al-Qur'an Hadis dalam Bingkai Informatika dan Performatif" yang diselenggarakan LSHQ pada tahun 2019, workshop dengan tema "Khazanah Manuskrip Nusantara" yang diselenggarakan oleh LPMQ, Prodi IAT Sunan Kalijaga, LSQH dan AIAT pada tahun 2018.[10]

3. Asosiasi Illmu al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia

Kajian-kajian al-Qur`an dan tafsir di UIN Sunan Kalijaga diperkuat dengan didirikannya Asosiasi Illmu al-Qur`an dan Tafsir

---

[9] Muslih, "Tren Pengembangan Ilmu..", 13-14.

[10]Ekawati, Mundzier Suparta, dan Khaeron Sirin, "Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam Dalam Deradikalisasi Agama Di Indonesia", *Istiqro'*, vol. 16, no. 01 (2018): 145-147.

(AIAT) se-Indonesia. Sebagai lembaga ekstra kampus, asosiasi ini sebenarnya dibentuk dilatarbelakangi oleh *workshop* tentang revitalisasi konsorsium dosen-dosen bidang studi al-Qur`an dan tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI), Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN) Yogyakarta pada tanggal 18-19 Agustus 2014. Workshop ini, menurut Sahiron Syamsuddin sebagai ketua prodi IAT di Fakultas ini, dimaksud untuk mendiskusikan tentang peningkatan sumber daya manusia dan pembentukan asosiasi sebagai wadah pengembangan keilmuan bagi dosen-dosen IAT di kampus ini dan di PTKIN lain. *Workshop* ini akhir melahirkan Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir (AIAT) se-Indonesia pada tanggal 19 Agustus 2014. Sebagai ketuanya adalah Sahiron Syamsuddin. Setahun kemudian, kepenguruan diperbarui dengan komposisi sebagai berikut: Sahiron Syamsuddin (ketua), Ahmad Rafiq (sekretaris), dan Ahmad Baidowi (bendahara). Pada tanggal 24 Agustus 2015, AIAT secara resmi menjadi lembaga yang bersifat nasional dan terbuka pencinta dan profesional kajian al-Qur`an dan tafsir.[11]

Tujuan asosiasi ini adalah sebagai berikut:

a. Meningkatkan kualitas keilmuan al-Qur'an dan tafsir;
b. Meningkatkan kualitas institusi pendidikan dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir, baik formal maupun non-formal, sehingga mampu bersaing di tingkat global;
c. Mengembangkan kualitas sumbar daya manusia dalam bidang al-Qu'an dan tafsir;
d. Mengembangkan profesi dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir;
e. Meningkatkan pengabdian pada masyarakat sesuai dengan bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir;

[11]https://aiat.or.id/history (11 September 2021).

f. Menetapkan standar mutu sumber daya dan penyelenggaraan pendidikan di bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir;
g. Meningkatkan kemampuan teknologi yang mendukung kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir; dan
h. Meningkatkan kerja sama dengan berbagai instansi yang tertarik dalam bidang ilmu al-Qur'an dan tafsir.[12]

Beberapa kegitan telah dilakukan untuk mewujudkan tujuan-tujuan, yaitu Workshop Pengembangan Kurikulum Ilmu al-Qur`an dan Tafsir pada tanggal 6 Desember 2015 dengan bekerjasama dengan Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam, Kementrian Agama RI, dan Prodi IAT, Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Seminar Nasional tentang Tafsir Nusantara pada tahun 2016 (bekerjasama dengan STAISPA Yogyakarta), penerbitan *Jurnal Nun*,[13] dan pembuatan website: http://aiat.or.id.[14]

C. UIN Maulana Malik Ibrahim

1. Sejarah Singkat

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang berdiri berdasarkan Surat Keputusan Presiden No. 50 tanggal 21 Juni 2004. Bermula dari gagasan para tokoh Jawa Timur untuk mendirikan lembaga pendidikan tinggi Islam di bawah Departemen Agama, dibentuklah Panitia Pendirian IAIN Cabang Surabaya melalui Surat Keputusan Menteri Agama No. 17 Tahun 1961 yang bertugas untuk mendirikan Fakultas Syari'ah yang berkedudukan di Surabaya dan Fakultas Tarbiyah yang berkedudukan di Malang. Keduanya merupakan fakultas cabang IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan diresmikan bersamaan oleh Menteri Agama pada 28 Oktober 1961. Pada 1 Oktober 1964 didirikan juga Fakultas Ushuluddin yang

[12]https://aiat.or.id/history (11 September 2021).

[13]Lihat http://ejournal.aiat.or.id/index.php/nun.

[14]https://aiat.or.id/history (11 September 2021).

berkedudukan di Kediri melalui Surat Keputusan Menteri Agama No. 66/1964.[15]

Dalam perkembangannya, ketiga fakultas cabang tersebut digabung dan secara struktural berada di bawah naungan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel yang didirikan berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama No. 20 tahun 1965. Sejak saat itu, Fakultas Tarbiyah Malang merupakan fakultas cabang IAIN Sunan Ampel. Melalui Keputusan Presiden No. 11 Tahun 1997, pada pertengahan 1997 Fakultas Tarbiyah Malang IAIN Sunan Ampel beralih status menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Malang bersamaan dengan perubahan status kelembagaan semua fakultas cabang di lingkungan IAIN se-Indonesia yang berjumlah 33 buah. Dengan demikian, sejak saat itu pula STAIN Malang merupakan lembaga pendidikan tinggi Islam otonom yang lepas dari IAIN Sunan Ampel.[16]

Di dalam rencana strategis pengembangannya sebagaimana tertuang dalam Rencana Strategis Pengembangan STAIN Malang Sepuluh Tahun ke Depan (1998/1999-2008/2009), pada paruh kedua waktu periode pengembangannya STAIN Malang mencanangkan mengubah status kelembagaannya menjadi universitas. Melalui upaya yang sungguh-sungguh usulan menjadi universitas disetujui Presiden melalui Surat Keputusan Presiden RI No. 50, tanggal 21 Juni 2004 dan diresmikan oleh Menko Kesra Prof. H. A. Malik Fadjar, M.Sc. atas nama Presiden pada 8 Oktober 2004 dengan nama Universitas Islam Negeri (UIN) Malang dengan tugas utamanya adalah menyelenggarakan program pendidikan tinggi bidang ilmu agama Islam dan bidang ilmu umum. Dengan demikian, 21 Juni 2004 dijadikan sebagai hari kelahiran universitas ini.[17]

---

[15]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[16]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[17]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

Sempat bernama Universitas Islam Indonesia-Sudan (UIIS) sebagai implementasi kerja sama antara pemerintah Indonesia dan Sudan dan diresmikan oleh Wakil Presiden RI, Dr. (Hc) H. Hamzah Haz pada 21 Juli 2002 yang juga dihadiri oleh para pejabat tinggi pemerintah Sudan. Secara spesifik akademik, Universitas ini mengembangkan ilmu pengetahuan tidak saja bersumber dari metode-metode ilmiah melalui penalaran logis seperti observasi, eksperimentasi, survei, wawancara, dan sebagainya. Tetapi, juga dari al-Qur'an dan Hadits yang selanjutnya disebut paradigma integrasi. Oleh karena itu, posisi matakuliah studi keislaman: al-Qur'an, Hadits, dan Fiqih menjadi sangat sentral dalam kerangka integrasi keilmuan tersebut.[18]

Secara kelembagaan, sampai saat ini universitas ini memiliki 6 (enam) fakultas dan 1 (satu) Program Pascasarjana, yaitu: (1) Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, menyelenggarakan Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI), Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial (IPS), dan Jurusan Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI), (2) Fakultas Syari'ah, menyelenggarakan Jurusan al-Ahwal al-Syakhshiyyah dan Hukum Bisnis Syari'ah (3) Fakultas Humaniora, menyelenggarakan Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, dan Jurusan Bahasa dan Sastra Inggris, dan Jurusan Pendidikan Bahasa Arab (4) Fakultas Ekonomi, menyelenggarakan Jurusan Manajemen, Akuntansi, Diploma III Perbankan Syariah, dan S-1 Perbankan Syariah (5) Fakultas Psikologi, dan (6) Fakultas Sains dan Teknologi, menyelenggarakan Jurusan Matematika, Biologi, Fisika, Kimia, Teknik Informatika, Teknik Arsitektur dan Farmasi. Adapun Program Pascasarjana mengembangkan 6 (enam) program studi magister, yaitu: (1) Program Magister Manajemen Pendidikan Islam, (2) Program Magister Pendidikan Bahasa Arab, (3) Program Magister Agama Islam, (4) Program Magister Pendidikan Guru Madrasah Ibtidaiyah (PGMI), (5) Program Magister Pendidikan

[18]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

Agama Islam, dan (6) Program Magister al-Ahwal al-Syakhshiyyah. Sedangkan untuk program doktor dikembangkan 2 (dua) program yaitu (1) Program Doktor Manajemen Pendidikan Islam dan (2) Program Doktor Pendidikan Bahasa Arab. .[19]

Ciri khusus lain universitas ini sebagai implikasi dari model pengembangan keilmuannya adalah keharusan bagi seluruh anggota sivitas akademika untuk menguasai bahasa Arab dan bahasa Inggris. Melalui bahasa Arab, diharapkan mereka mampu melakukan kajian Islam melalui sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan Hadis, dan melalui bahasa Inggris mereka diharapkan mampu mengkaji ilmu-ilmu umum dan modern, selain sebagai piranti komunikasi global. Karena itu pula, universitas ini disebut *bilingual university*. Untuk mencapai maksud tersebut, dikembangkan ma'had atau pesantren kampus di mana seluruh mahasiswa tahun pertama harus tinggal di ma'had. Karena itu, pendidikan di universitas ini merupakan sintesis antara tradisi universitas dan ma'had atau pesantren.[20]

Melalui model pendidikan semacam itu, diharapkan akan lahir lulusan yang berpredikat ulama yang intelek profesional dan/atau intelek profesional yang ulama. Ciri utama sosok lulusan demikian adalah tidak saja menguasai disiplin ilmu masing-masing sesuai pilihannya, tetapi juga menguasai al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama ajaran Islam.[21]

Terletak di Jalan Gajayana 50, Dinoyo Malang dengan lahan seluas 14 hektar, Universitas ini memordernisasi diri secara fisik sejak September 2005 dengan membangun gedung rektorat, fakultas, kantor administrasi, perkuliahan, laboratorium, kemahasiswaan, pelatihan, olah raga, bussiness center, poliklinik dan tentu masjid dan ma'had yang sudah lebih dulu ada, dengan pendanaan dari

---

[19]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[20]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[21]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

Islamic Development Bank (IDB) melalui Surat Persetujuan IDB No. 41/IND/1287 tanggal 17 Agustus 2004.[22]

Pada tanggal 27 Januari 2009, Presiden Republik Indonesia Dr. H. Susilo Bambang Yudhoyono berkenan memberikan nama universitas ini dengan nama Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Mengingat nama tersebut cukup panjang diucapkan, maka pada pidato dies natalis ke-4, Rektor menyampaikan singkatan nama universitas ini menjadi UIN Maliki Malang.[23]

Dengan performansi fisik yang megah dan modern dan tekad, semangat, serta komitmen yang kuat dari seluruh anggota sivitas akademika seraya memohon ridha dan petunjuk Allah swt, universitas ini bercita-cita menjadi *the center of excellence* dan *the center of Islamic civilization* sebagai langkah mengimplementasikan ajaran Islam sebagai rahmat bagi semesta alam (*al-Islām raḥmat li al-'ālamīn*).[24]

Universitas ini memiliki visi ingin menjadi universitas Islam terkemuka dalam penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat untuk menghasilkan lulusan yang memiliki kedalaman spiritual, keagungan akhlak, keluasan ilmu, dan kematangan profesional, dan menjadi pusat pengembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni yang bernafaskan Islam serta menjadi penggerak kemajuan masyarakat.[25]

Untuk mewujudkan visinya tersebut, universitas ini bergerak untuk mewujudkan misi-misi sebagai berikut: (1) mengantarkan mahasiswa memiliki kedalaman spiritual, keagungan akhlak, keluasan ilmu dan kematangan profesional; (2) memberikan pelayanan dan penghargaan kepada penggali ilmu pengetahuan,

---

[22]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[23]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[24]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

[25]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

khususnya ilmu pengetahuan dan teknologi serta seni yang bernafaskan Islam; (3) mengembangkan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni melalui pengkajian dan penelitian ilmiah; (4) menjunjung tinggi, mengamalkan, dan memberikan keteladanan dalam kehidupan atas dasar nilai-nilai Islam dan budaya luhur bangsa Indonesia. Pada tahun 2019, universitas ini mengemban visi untuk menjadi universitas Islam unggul, terpercaya, berdaya saing, dan bereputasi internasional.[26]

2. Perkembangan Kajian al-Qur`an dan Tafsir

Universitas ini mengemnagkan tradisi keilmuan yang beragam yang mencoba mengintegrasikan antara ilmu Islam dan sains. Atas dasar ini, fakultas-fakultas yang dikembangkan adalah Fakultas Sains dan Teknologi, Fakultas Kedokteran dan Ilmu kesehatan, Fakultas Ekonomi, Fakultas Humaniora, Fakultas Syariah, Fakultas Psikologi, dan Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan.

Kajian al-Qur`an dan tafsir secara intensif dilakukan pada jurusan Ilmu al-Qur`an dan Tafsir sebagai salah satu jurusan di Fakultas Syariah. Dari visinya, fakultas ini mengembangkan integrasi keilmuan, yaitu "terwujudnya Fakultas Syariah integratif dalam memadukan sains dan Islam yang bereputasi intermasional". Di jurusan ini, diajarkan mata kuliah keahlian sebanyak 29 mata kuliah, yaitu: ulūm al-Qur`an I dan II, ilmu tarjamah bahasa Arab/ al-Qur`an, Ilmu Qirā`āt, Ilmu Tajwīd, al-Qur`an dan Sosial Budaya, al-Qur`an dan Teknologi Informasi, Kajian Tafsir Ulama Nusantara, Pemikiran Tafsir Klasik dan Kontemporer, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, Studi Kitab-kitab Tafsir, Sejarah Kodifikasi dan Dokumentasi al-Qur`an, *Balāghah* I dan II (*Bayān, Ma'ānī, Badī'*), Kajian Barat atas al-Qur`an, Hermeneutika al-Qur`an, *Madzāhib al-Tafsīr*, Tafsir Tematik I (Akidah dan Akhlak), Tafsir II (sosial kemasyarakatan), Tafsir Tematik III (mu'amalah/ ekonomi), Tafsir Tematik IV (*aḥwāl*

[26]https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil (10 September 2021).

syakhṣiyyah/ keluarga), Tafsir Tematik V (moderasi Islam), Tafsir Tematik VI (hubungan antarumat beragama), Tafsir Tematik VII (kedudukan dan peran perempuan), Metodologi Penelitian al-Qur`an dan Tafsir, *Taḥfīẓ al-Qur`ān* I (6 juz), *Taḥfīẓ al-Qur`ān* II (6 juz), *Taḥfīẓ al-Qur`ān* III (6 juz), *Taḥfīẓ al-Qur`ān* IV (6 juz), dan *Taḥfīẓ al-Qur`ān* V (6 juz). Di samping itu, juga ditawarkan beberapa mata kuliah pilihan yang terkait dengan kajian al-Qur`an, yaitu Ilmu Khat/ Kaligrafi, Isu-isu Aktual dalam Studi al-Qur`an dan Hadīts, dan Ilmu *Rasm al-Qur`ān*.[27] Berbeda dengan kajian al-Qur`an dan tafsir di jurusan IAT di Fakultas Ushuluddin yang mata kuliahnya diintegrasikan dengan beberapa kajian teologi, filsafat, dan tashawuf, di sini diintegrasikan dengan ilmu-ilmu kesyariahan, seperti ilmu waris. Akan tetapi, tentu saja, sejumlah mata kuliah ini hanya merupakan mata kuliah terpisah yang dalam proses integrasinya dilakukan dalam proses perkuliahan.

Dalam hal integarsi ilmu, di mana kajian al-Qur`an dan tafsir dipadukan dengan sains, khususnya ilmu pengetahuan Barat dalam bidang sosial dan humaniora, UIN Maliki hampir sama dengan UIN Syarif Hidayatullah dalam hal mengadopsi hermeneutika, kajian Barat tentang al-Qur`an, dan kajian al-Qur`an dalam dimensi sosial sebagai mata kuliah yang diajarkan. Hanya saja, kajian dengan pendekatan Islam, seperti '*ulūm al-Qur`ān* I-II, *balāghah*, tafsir tematik I-VII dan taḥfīẓ al-Qur`an yang terprogram dalam lima mata kuliah menjadi ciri kuat bahwa UIN Maliki ingin memperkuat kajian-kajian dari perspektif Islam sendiri.

3. Pusat Studi Islam dan Sains (PSIS)

Di samping dalam bentuk mata kuliah terprogram untuk penguatan kajian al-Qur`an dan tafsir yang terintegrasi dalam kurikulum, UIN Maliki menggalakkan proyek keilmuan integrasi ilmu ini melalui pendirian institusi (pusat) yang diberi nama Pusat

[27]https://iat.uin-malang.ac.id (diakses 10 September 2021).

Studi Islam dan Sains. Yang menarik adalah bahwa lembaga ini semula pengembangan dari Lembaga Kajian al-Qur`an dan Sains (LKQS) dan Pusat Kajian Sains dan Islam (PKSI) yang sebelumnya berdiri sendiri. Berdasarkan Peraturan Menteri Agama Nomor 8 tahun 2013 organisasi dan tata kerja UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, PSIS menjadi salah satu dari lima pusat studi di Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M).

Dalam periode 2013-2017, pusat ini didirikan dengan misi melakukan integrasi antara Islam dan sains. Sesuai dengan misi perguruan tinggi ini, pusat ini juga diarahakan untuk mencetak kader ulama intelektual yang profesional dan intelektual profesional yang ulama. Wilayah integrasi yang dilakukan adalah pada penelitian, pengembangan akademik, dan kelembagaan.[28]

Visi

Menjadi pusat studi Islam dan sains terkemuka dalam riset dan pengembangan konsep dan pembinaan akademik dan kelembagaan dalam bidang integrasi Islam dan sains.

Misi

a. Menciptakan dan memelihara kultur akademik di universitas yang memadukan secara akademis dan kelembagaan antara Islam dan sains;
b. Memformulasikan model-model dan strategi integrasi Islam dan sains;
c. Menyelenggarakan riset dan pengembangan strategi pendidikan dan kajian tafsir al-Qur`an melalui eksplorasi khazanah intelektual Islam;
d. Melakukan kajian terhadap karya-karya filsafat dan sains, produk para pemikir muslim;

[28]https://lp2m.uin.malang.ac.id (10 September 2021).

e. Mengembangkan kajian dan penelitian berparadigma integrasi Islam dan sains;
f. Mendokumentasikan dan mengkomunikasikan aspek-aspek keilmuan yang terkait dengan berbagai institusi sosial-budaya serta hasil pemikiran, kajian, dan penelitian ilmiah.

Tujuan

a. Merumuskan kerangka konseptual dan kerangka kerja perwujudan integrasi Islam dan sains di UIN Maliki Malang;
b. Melakukan pembinaan akademik dan kelembagaan di tingkat fakultas dan program studi untuk mewujudkan integrasi Islam dan sains;
c. Mengembangkan studi dan penelitian dalam rangka perancangan kebijakan program pengembangan studi Islam dan sains;
d. Melakukan pendampingan, perlindungan, dan pemberdayaan studi Islam dan sains dalam mengembangkan potensi masyarakat luas bagi peningkatan kualitas hidup, kesempatan dan perannya dalam pembangunan bangsa dan negara melalui penguasaan ilmu dan teknologi (iptek);
e. Mengembangkan komunikasi dan kerja sama efektif dengan lembaga eksternal, baik di tingkat regional maupun internasional dalam konteks pengembangan studi Islam dan sains;
f. Melakukan kerja sama nasional dan internasional dalam rangka penyelenggaraan riset dan pengembangan integrasi Islam dan sains.

Ruang Lingkup dan Program Keahlian

a. Pengembangan riset ilmiah dalam bidang integrasi Islam dan sains;
b. Pembinaan akademik dan kelembagaan bagi penyelenggara pendidikan di UIN Maliki Malang dan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia;

c. Pendidikan dan pelatihan kompetensi integrasi Islam dan sains;
d. Publikasi karya-karya ilmiah bidang integrasi Islam dan sains;
e. Mengembangkan layanan data dan informasi tentang peradaban dan pemikiran Islam, misalnya, melalui laboratorium al-Qur`an, microfilm, dan direktori.[29]

[29]https://lp2m.uin.malang.ac.id (10 September 2021).

BAB III
PERKEMBANGAN TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG: DARI METODE HINGGA PRODUK TAFSIR

A. Pemikiran Metode Tafsir

1. Filsafat Sosial al-Qur`an, Penelitian Sosial Berparadigma al-Qur`an, dan Tafsir Fenomenologi Kritis: Model M. Fauzan Zenrif

Nama M. Fauzan Zenrif adalah penulis dari UIN Malang yang banyak mencetus pemikiran tentang metode tafsir ilmiah dan penerapannya. Di antara karya-karya di bidang tafsir adalah: *Islamisasi Ekonomi: Studi Tematik Konsep Perniagaan dalam al-Qur`an, Pendekatan Tafsir Sosial dan Wacana Kerukunan Antarumat Beragama Kaum Santri, Tafsir Integratif: Kepemimpinan Perempuan dalam Keluarga, dan Keluarga Muslim Kontemporer: Antara Realitas, Normativitas,* dan *Mitos.*

Ia adalah penulis yang patut diperhitungkan dalam konteks integrasi ilmu di UIN Malang, karena dari beberapa karyanya, ia banyak mewacanakan berbagai pemikiran tentang metode tafsir ilmiah dan penerapannya, baik dalam bentuk penelitian tafsir berparadigma sosiologis maupun penelitian tafsir sebagai kajian literatur berperspektif kajian integratif.

Di antara pemikirannya tentang integrasi ilmu adalah filsafat sosial al-Qur`an, penelitian sosial berparadigma sosial, tafsir fenomenologi kritis, dan tafsir integratif.

Filsafat Sosial al-Qur`an (Kajian Teoretik)

Integrasi ilmu yang ditawarkannya adalah filsafat sosial al-Qur`an. Ide tentang hal ini diilhami dari pemikiran sosiolog muslim di dunia, yaitu Ibn Khaldūn dan Ali Shari'ati. Sebagaimana diketahui, Ibn Khaldūn adalah penulis karya monumental dalam bidang sejarah dan sosiologi, yaitu *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubatada`fī Ayyām al-'Arab wa al-'Ajam wa al-Barbar wa Man Aṣarahum min Dzawī al-Ṣulṭān al-Akbar* dengan pengantarnya yang terkenal, *Muqaddimah*. Menurut Zenrif, sosok Ibn Khaldūn merupakan pemikir besar filsafat sosial. Menurutnya, ia mengemukakan pemikiran tentang filsafat tentang masyarakat (filsafat sosial). Ibn Khaldūnlah, sebagaimana dikutip oleh Zenrif, mengemukakan tiga tahap perkembangan masyarakat, yaitu masyarakat generasi primitif yang dipenuhi dengan kekerasan dan ketidakberadaban dan bercirikan ikatan promordialisme ('*aṣabiyyah*) yang kuat, masyarakat menengah yang bercirikan lenturnya ikatan primordialisme dan menetap, dan yang terakhir, masyarakat yang sudah tidak mementingkan ikat primordialisme.[1] Tidak tampak tentang adanya pemikiran tokoh ini yang diadopsi oleh Zenrif untuk membangun pandangannya tentang filsafat sosial al-Qur`an. Tampaknya, bahwa ia hanya terinspirasi dengan pemikiran tokoh ini yang mencoba mengemukakan teori tentang filsafat sosial yang dianggap merepresentasi secara orisinal pandangan tentang sosiologi Islam.

Ali Shari'ati tentu saja tidak asing lagi dalam konteks sebagai ideolog revolusi Iran dan pemikir ulung yang mngosong berbagai ide islamisasi pengetahuan sebagai kritiknya terhadap pemikiran Barat yang sekuler. Salah satu idenya yang terpentig adalah tentang sosiologi Islam. *On the Sociology of Islam* (Tentang Sosiologi Islam) adalah salah satu karya di mana Ali Shariati mengemukakan idenya tentang sosiologi Islam dan kritik atas pemikiran Barat seperti

[1]M. Fauzan Zenrif, *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik* (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 9-11.

Marxisme. Yang menjadi daya tarik bagi Zenrif dari pemikiran Shariati adalah tipologi masyarakat Syiah menjadi Syiah asli (*pure shi'ism*) dan Syiah palsu (*replication shi'ism*). Abū Dzarr al-Ghifārī dan 'Ali bin Abī Ṭālib, dalam pandangan Shariati, merupakan dua sosok yang menjadi simbol Syi'ah asli yang menjadi oposan terhadap penguasa yang diktator.[2]

Point penting catatan Zenrif terhadap pemikiran dua tokoh pemikiran sosiologi Islam ini adalah bahwa "keduanya mengikuti filsafat sosial yang menyatakan bahwa masyarakat mempunyai wataknya sendiri dan progresif, tidak pasif". Dari sini, ia berasumsi bahwa pandangan kedua tokoh ini hampir sama dengan paradigma Galilean yang berbeda paradigma Aristotelian maupun Lebnizian, yaitu bahwa seluruh alam semesta ini pada hakikatnya dipahami sebagai suatu himpunan fragmen yang berhubung-hubungan secara interaktif dalam sutau jaringan kausalitas yang berlangsung tanpa henti dan tanpa mengenal titik henti di tengah alam objektif.[3] Di sini, tampak sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa pemikir Muslim yang cenderung apologetis, pemikiran kedua tokoh ini disejajarkan dengan pemikir Barat. Ini tentu, sedikit banyak, berbeda dengan pendirian Shariati yang segan untuk mengidentifikasi pemikirannya dengan pemikiran Barat, karena pemikiran yang dikemukakannya justru merupakan kritik atas pemikiran Barat. Tidak jelas benang-merah yang menghubungan penyejajaran (paralelisme), atau bahkan penyamaan ini, dengan ide yang akan dibangun oleh Zenrif berkaitan dengan filsafat sosial al-Qur`an. Pemikiran tokoh ini hanya sebagai media inspirasi, tidak dikembangkan, malah ditinggal, selanjutnya ia kemudian mengembangkan filsafat sosial al-Qur`an.

Nama lain yang menginspirasinya adalah Murtadha Muthahhari, seorang filosof Iran yang terdidik dalam pengetahuan tentang pemikiran Barat dan mengembangkan ide-ide tandingan yang

---

[2]Zenrif, *Realitas,* 13.

[3]Zenrif, *Realitas,* 14-15.

menurutnya khas Islam. Catatan tentang pendekatan yang diberikan oleh Zenrif adalah pendekatan Ibn Khaldūn dan Ali Shariati dalam mendekat isu-isu filsafat sosial adalah fenomenologis-historis, sedangkan pendekatan Murtadha Muthahhari adalah pendekatan normatif.[4] Zanrif tidak menjelaskan apa yang ia maksud dengan pendekatan fenomenologis-historis. Namun, tampak ia memperlawankannya dengan pendekatan fenomomenologis-kritis, yang pernah ia rumuskan dan terapkan dalam disertasinya tentang tafsir, yaitu "memadukan antara analisis teks dan konteks perilaku kepemimpinan keluarga Bani Isma'il".[5] Meskipun, "kritis" dalam konteks ini tidak begitu jelas dalam pengertian apa, namun tampaknya, interrelasi (saling mengisi) antara tafsir teks dan realitas sebagai tafsir yang hidup, pengertian "kritis" tampak bisa dipahami. Di sisi lain, pendekatan normatif adalah pendekatan dengan menggali filsafat sosial dari ayat-ayat al-Qur`an.[6]

Lalu, apa yang dimaksud dengan filsafat sosial al-Qur`an sendiri? Filsafat sosial sendiri, menurutnya, adalah penjelasan filosofis yang melatarbelakangi berbagai pandangan tentang masyarakat, semisal: apakah masyarakat menentukan anggotanya, atau anggotanya menentukan masyarakatnya. Bertolak dari kritiknya atas dua pandangan filsafat sosial di Barat, yaitu pertama, pandangan atomisme yang melihat anggota masyarakat sebagai individu yang bebas menentukan gerak masyarakat dan pandangan holisme yang menyatakan sebaliknya. Menurut Zenrif, pandangan atomisme lebih dekat kepada ilmu fisika, sedangkan pandangan holisme lebih dekat kepada ilmu biologi.[7] Dalam telaah tafsir tematik (*mawḍū'ī*) yang disebutkan menerapkan pendekatan integratif antara pandangan

---

[4]Zenrif, *Realitas,* 15-16.

[5]Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis: Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas* (Malang: UIN-Maliki Press, 2011), 11.

[6]Zenrif, *Realitas,* 16.

[7]Zenrif, *Realitas,* 20.

al-Qur`an dan sains (tampak ia menerapkan berbagai disiplin ilmu; filsafat, sosiologi, dan sejarah), ia membantah kedua tesis tersebut dengan mengatakan bahwa "masyarakat dibentuk melalui pembentukan kerja sama antarindividu yang diikat dengan adanya kontrak sosial antara kedua belah pihak. Sekalipun pada mulanya masyarakat mempunyai kesadaran universal, yaitu suatu kesadaran bahwa mereka merupakan suatu komunitas, akan tetapi setelah melakukan akselerasi sosial, setiap individu mempunyai kesadaran sosial yang berbeda sehingga menghasilkan kelompok-kelompok berdasarkan kesadaran akseleratif tersebut".[8]

Di samping tiga tokoh yang menjadi inspirasi, Zenrif dipengaruhi oleh tulisan penulis terkenal dari International Institute of Islamic Thought (IIIT), Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, melalui karyanya, "The Qur`ān: the Primary Source of Knowledge" dalam *The Qur`ān and the Sunnah: the Time-Space Factor*, ed. Anas S. al-Shaikh-Ali dan tulisan Syed Muḥammad Dawilah al-'Edrus, *Islamic Epistemology: an Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur`an* yang diterbitkan oleh *The Islamic Academy* di Cambridge. Kedua tulisan ini memiliki arahnya kurang-lebih sama, yaitu menempatkan al-Qur`an tidak semata-mata sebagai kitab suci yang berisi ajaran normatif dan, bahkan, hanya ritual, melainkan sebagai kitab suci yang menjadi referensi ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) dan aktivitas berpikir (*al-fikr*).[9]

Sebagai titik-tolak untuk menyatakan bahwa al-Qur`an adalah sebuah kitab suci yang berisi pengetahuan; pertama, secara historis, dibuktikan sejak masa klasik hingga sekarang menurut Zenrif, bahwa pemahaman terhadap kandungan al-Qur`an telah menghasilkan ilmu-ilmu keislaman klasik, seperti ilmu kalām, ilmu tafsīr, ilmu bahasa, ilmu logika hingga ilmu taṣawwuf. Kedua, studi kontemporer tentang al-Qur`ān juga telah menghasilkan ilmu-ilmu

---

[8]Zenrif, *Realitas,* 42-43.

[9]Zenrif, *Realitas,* 20.

pengetahuan modern, seperti ilmu alam dengan merujuk ke karya-karya Ahmad Baiquni dan Harun Yahya, seni dan sastra sebagaimana dibuktikan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Aḥmad Khalafullāh, ilmu ekonomi sebagaimana antara lain ditunjukkan oleh Afzalur Rahman, ilmu politik sebagai dibuktikan oleh Abd. Muin Salim tentang kekuasaan politik, kesehatan mental sebagaimana tampak dari karya Dadang Hawari, dan sosiologi sebagaimana dibuktikan oleh Murtadha Muthahhari melalui kajian tentang masyarakat dan sejarah dalam al-Qur`an dan kritiknya terhadap Marxisme.[10]

Untuk membuktikan tentang apa yang diklaimnya sebagai filsafat sosial al-Qur`an, Zenrif melakukan studi tafsir tematik dengan membahas tentang pertama, "filsafat keluarga". Keluarga dipandangnya sebagai wujud dualisme kosmis (zawjiyyah), karena dibentuk dari adanya pernikahan yang disebutnya sebagai "rukun sosial", di mana nikah menjadi tanggungjawab kolektif masyarakat. Kemudian, ia mencoba menghubungkan keluarga sebagai unit yang harus memikul peran: tugas kekhalifahan (*istikhlāf*) dan tugas memakmurkan bumi (*isti'mār*), tugas beribadah (*al-'ibādah*), memikul amanah yang dibebankan kepada manusia *(al-amānah*), dan tugas kesaksian akan keesaan Allah (*al-syahādah*). Untuk menopang keterkaitan antarkonsep ini, Zenrif mengutip Q.s. al-Baqarah (2): 29, al-A'rāf (7): 39, Hūd (11): 52, dan 61-68. Dua konsep pertama diadopsi dari penafsiran Abd. Muin Salim melalui karyanya, *Fiqh Siyāsah: Konsep Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an,* sedangkan keterkaitan dengan konsep-konsep lain didaposi dari karya Hibbah Rauf Izzat, Wanita dan Politik dalam Pandangan Islam.[11] Dari konsep tentang keluarga, Zenrif bertolak ke persoalan tentang hubungan individu dan masyarakat, dua isu yang dibahas oleh penulis Iran, Shariati dan Muthahhari, berfokus pada persoalan: apakah individu

---

[10]Zenrif, *Realitas,* 21-22. Lihat juga Zenrif, "Islamisasi Metode Berpikir: Sebuah Pemikiran Awal", dalam *el-Harakah*, Edisi 57, Tahun XXII (Desember 2001-Februari 2002).

[11]Zenrif, *Realitas,* 26-27.

menentukan dirinya sendiri (indetereministik) atau dibentuk oleh kekuatan di luar diri, yaitu masyarakat (deterministik)?[12] Zanrif menjawab bahwa individu indeterministik (bebas) dengan merujuk ke sejumlah ayat al-Qur`an: Q.s. al-Baqarah: 58, al-Kahfi: 29, Fuṣṣilat: 40, al-Baqarah: 286. Namun, individu juga harus taat pada norma masyarakat (Q.s. al-Mā`idah: 50). Pilihan deterministik atau indeterminsitik tidak selalu meruapakan jawaban rigid, karena, menurutnya, karena terkdaang individu dianggap menentukan pilihannya, tapi terkadang ia tenggelam dalam kondisi sosialnya (Q.s. Al 'Imrān: 83, al-Ra'd: 11).[13]

Di samping telaah konseptual-filsosofis seperti itu, Zenrif juga melakukan telaah kesejarahan tentang "sejarah masyarakat", atau yang disebut oleh M. Quraish Shihab disebut bangun-runtuh masyarakat, yaitu sejarah umat-umat terdahulu, seperti kaum 'Ād (tempat diutusnya Nabi Hūd), kaum Nabi Lūṭ, kaum Nabi Nūḥ, kaum Nabi Ṣāliḥ (Tsamūd). Runtuhnya umta-umat terdahulu adalah karena melalaikan kebutuhan spiritual. Keruntuhan itu sendiri memiliki hukum (*sunnat Allāh*) yang berlaku umum.[14]

Di smaping itu, Zenrif juga membahas teori konflik dalam al-Qur`an. Teori ini sebenarnya muncul dalam bahasan filsafat sosial seperti melalu karya Karl Max (1818-1883) dan Fridrich Engels (1820-1895) yang dipengaruhi oleh teori Charles Darwin tentang eveolusi dalam karyanya, *the Origin of Species*. Teori konflik yang menekankan pada pertentangan kelas, yaitu antara kaum borjuis dan kaum proletar, menurut Zenrif, memiliki banyak kelemahan. Seperti kesadaran penulis-penulis lain semisal Ali Shariati dan Murtadha Muthahhari, Zenrif memgritik konsep Barat ini untuk dikonfrontasikannya dengan konsep al-Qur`an. Kesimpulan kajian

---

[12]Zenrif, *Realitas,* 31.

[13]Zenrif, *Realitas,* 32.

[14]Zenrif, *Realitas,* 36-42. Lihat juga bahasan, "Di Bawah Bayang-bayang Pendekatan Tafsir: Pola Keberagamaan Masyarakat", Zenrif, *Realitas, 101-146.*

tafsir tematik ini adalah bahwa teori konflik dalam al-Qur`an memiliki sisi-sisi kesamaan dengan teori konflik yang berkembang di Barat itu. Namun, pungkasnya, teori al-Qur`an lebih komprehensif, yaitu bahwa al-Qur`an tidak menonjolkan tendensi subjektif (psikologis) sebagai hal yang terpisah dari tendensi objektif (sosiologis). Bahkan, menurutnya, konsep al-Qur`an menggabungkan antara keduanya sebagai sebab yang membentuk perilaku sosial.[15]

Penelitian Sosial Berparadigma al-Qur`an (Kajian Empiris)

Apa yang dimaksud dengan "paradigma al-Qur`an" itu? Paradigma diartikan sebagai cara pandang, atau lebih tepatnya, pandangan yang menyeluruh yang disebut dengan "pandangan-dunia" (*world view*). Pandangan-dunia berkaitan erat dengan pandangan tentang kebenaran yang merupakan bagian substansial dari metode penelitian, atau terkait dengan epsitemologi dalam kajian filsafat ilmu. Dengan demikian, menurut Zenrif, paradigma al-Qur`an adalah pandangan tentang kebenaran ilmiah yang didasarkan atas "pandangan-dunia Islam" (*Islamic world-view*), khususnya pandangan-dunia al-Qur`an.[16]

Posisi paradigma dalam kajian metode penelitian adalah pada cara berpikir, bahkan metode itu sendiri adalah cara berpikir ilmiah. Zenrif memulai uraian tentang hal ini dari berbagai pandangan epsitemologi Barat; empirisisme dan rasionalisme. Sebenarnya, menurutnya, kedua aliran dalam epistemologi itu juga dikenal dalam Islam. Ia mengemukakan bahwa rasionalisme pernah dilontarkan oleh, misalnya, Ibn Rusyd yang menganggap bahwa pengetahuan bisa diperoleh melalu perangkat logika, seperti dengan silogisme (*qiyās*). Begitu juga, empirisisme juga pernah dilontarkan oleh Ibn Taymiyyah yang menyatakan bahwa pengetahuan diperoleh dengan mengetahui langsung objeknya. Bahkan, Zenrif mengutip pendapat

---

[15]Zenrif, *Realitas,* 59.

[16]Zenrif, *Realitas,* 152.

al-Syāfi'ī bahwa ilmu bisa dikategorisasikan menjadi dua macam; ilmu umum, yaitu ilmu yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban yang harus dilaksanakan oleh kaum muslimin, seperti kewajiban shalat dan zakat, yang dijelaskan dalam al-Qur`an dan Sunnah, dan ilmu khusus, yaitu ilmu yang berkaitan dengan rincian-rincian kewajiban tersebut yang tidak cukup hanya diperoleh melalui al-Qur`an dan Sunnah.[17]

Dengan cara begitu, Zenrif ingin menyatakan bahwa rasionalisme dan empirisisme tidaklah sesuatu yang asing dalam Islam sendiri, sehingga kemudian ia berkesimpulan, dengan mengutip pendapat Harun Nasution, bahwa ilmu pengetahuan Barat juga diperlukan dalam Islam.[18] Lalu, apa yang istimewa dari "paradigma al-Qur`an" yang ditawarkannya? Menurutnya, paradigma ini memadukan semua aliran tersebut.[19] Upaya untuk memadukan aliran-aliran tersebut, apalagi dari sumber pengetahuan Barat, sebagaimana tampak dari kritik beberapa pemikiran integrasi ilmu, seperti Kuntowijoyo dengan "islamisasi" dan M. Dawam Rahardjo dengan "dekolonialisasi ilmu", bukanlah hal yang mudah. Menurut Zenrif, cara memadukannya adalah dengan diadaptasi melalui proses islamisasi tersebut.

Paradigma al-Qur`an yang ia maksud berfungsi sebagai berikut. Pertama, secara epistemologis, al-Qur`an berfungsi sebagai sumber *grand theory* dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Menurutnya, ada dua fungsi yang mungkin dikembangkan dari posisi al-Qur`an ini, yaitu sebagai *justifikasi* (pembenaran), sebagaimana dilakukan oleh Ahmad Baiquni dengan tafsir ilmiahnya dalam karyanya, *al-Qur`an dan Ilmu Pengetahuan,* dan sebagai *kritik* atas ilmu pengetahuan Barat, sebagaimana dilakukan oleh Muḥammad Quṭb dengan telaahnya terhadap pendidikan Islam, Abul A'la al-

---

[17]Zenrif, *Realitas,* 148-150.

[18]Zenrif, *Realitas,* 152-153.

[19]Zenrif, *Realitas,* 150.

Mawdudi juga tentang pendidikan Islam.[20] Kedua, menyatukan berbagai pandangan atau aliran yang berbeda; tidak hanya antara rasionalisme dan empirisisme, melainkan juga ketegangan antara penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif serta perangkat yang, menurutnya, bermuatan ideologis dan politis.[21]

Karakteristik paradigma al-Qur`an adalah sebagai berikut. Pertama, dualitas, yaitu memadukan antara dua pandangan yang berbeda, baik antara apa yang disebutnya "ide-ide dunia" dan norma agama, antara rasionalisme dan empirisisme, fenomenologisme dan simbolisme, dan sebagainya.

Kedua, moderasi, yaitu mencari jalan tengah antara dua pandangan yang ekstrem, meskipun dua pandangan ekstrem itu tampak tidak bisa dikompromikan, namun oleh Zenrif dianggap mungkin untuk dicarikan jalan tengahnya, seperti, antara metode yang dikembangkan ulama salaf dan materialisme yang dikembangkan oleh Barat. Menurutnya, logika yang dibangun oleh al-Qur`an adalah mencari keseimbangan antara ide agama dan dunia.[22]

Ketiga, formualtif, yaitu bahwa al-Qur`an mampu memberikan formulasi baru sebagai hasil perpaduan antara dua pandangan yang ekstrem, seperti pandangan Barat dan pandangan ulama salaf.[23]

Paradigma al-Qur`an sebagai upaya untuk memadukan berbagai aliran yang berseberangan tampak masih prematur (tidak matang), karena seharusnya pertentangan antaraliran itu tidak mudah, bahkan mustahil, untuk dilakukan, seperti—dicontohkan—antara pandangan materialisme dan pandangan ulama salaf. Beberapa asumsi aliran itu sangat rigid dan ekstrem. Oleh karena itu, tawaran seperti ini seharusnya diiringi tidak hanya pada level teoretis, melainkan

---

[20]Zenrif, *Realitas,* 151.

[21]Zenrif, *Realitas,* 152.

[22]Zenrif, *Realitas,* 154.

[23]Zenrif, *Realitas,* 154.

aplikasi secara nyata. Sebagian dari contoh yang ditunjukkan, seperti telaah tafsir tematik tentang masyarakat, Zenrif berupaya memadukan berbagai pandangan yang menekankan peran individu di satu sisi dan peran masyarakat di sisi lain sebagai penentu (determinan) melalui tawaran dari konsep al-Qur`an. Namun, dalam beberapa kasus, terutama berkaitan dengan aliran yang asumsinya terkait dengan pandangan teologis, seperti materialisme di Barat (Marxisme) yang cenderung mengakui atheisme tidak akan bisa dipadukan dengan pandangan ulama salaf yang tentu menolak mentah-mentah pandangan itu, apalagi jika dicarikan perpaduannya dengan pandangan al-Qur`an. Di sisi lain, akan menjadi tafsir yang ideologis jika telaah tematik al-Qur`an sejak dari awal diproyeksikan untuk menjadi penampung berbagai ide atau aliran yang berkembang. Telaah tafsir tentu harus bertolak dari telaah terhadap konsep al-Qur`an tanpa dipengaruhi oleh pra-konsepsi-prakonsepsi, termasuk keinginan untuk memadukan aliran-aliran yang berseberangan melalui telaah tafsir al-Qur`an.[24]

Paradigma al-Qur`an ini dijadikan sebagai *grand theory* dalam pengembangan ilmu pengetahuan, khusus pada penelitian-penelitian sosial. Sayangnya, Zenrif tidak menjelaskan lebih lanjut tentang bagaimana hal ini dilakukan, seperti dirumuskan oleh, misalnya, M. Dawam Rahardjo dan Kuntowijoyo.

Di samping istilah "paradigma al-Qur`an", Zenrif juga menggunakan istilah lain, "paradigma Qur`ani". Istilah terakhir ini didefinisikan dalam karyanya, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, sebagai berikut:

> "...suatu cara pandang akademik yang menunjuk pada *frame of understanding* dan digunakan untuk mengorganisir skala teori yang lebih kecil, dengan berlandaskan pada pandangan al-Qur`an (*Qur`anic weltanschauung*). Paradigma ini berisikan komitmen

[24]Salah satu kaidah tafsir, sebagaimana dirumuskan oleh Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālidī, adalah bahwa tafsir harus terlepas dari pra-konsepsi.

konseptual, teoretikal, instrumental, dan metodologikal yang Qur`ani. Hal ini setidaknya mencakup *body of knowledge* yang secara implisit menggambarkan *intertwin* teori dan metode, yang memungkinkan dilakukannya seleksi, evaluasi, dan dapat secara eksplisit maupun implisit, terdiri dari keyakinan metafisikal.

Oleh karenanya, paradigma Qur`ani yang digunakan dalam penelitian realitas sosial berfungsi sebagai cara pandang dan membuat asumsi tertentu terhadap realitas sosial. Dengan fungsinya tersebut, paradigma tidak dinilai dengan standar salah atau benar, melainkan tepat atau tidak, dan sesuai dengan permasalahan atau tidak."[25]

Tidak ada penjelasan tentang mengapa ia menggunakan dua istilah yang tampaknya berbeda. Besar kemungkinan bahwa, menurutnya, kedua istilah tersebut adalah sinonim dan bisa digunakan secara bergantian. Akan tetapi, dalam karyanya, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, ia menguraikannya istilah terakhir ini lebih rinci. Pertama, yang dimaksud dengan *frame of understanding* adalah fungsi paradigma dalam mengorganisir teori-teori yang lebih kecil. Teori dimaksud adalah proposisi yang menjelaskan hubungan kejadian dengan bagaimana hal itu bisa terjadi. Paradigma sebagai tentu saja, menurutnya, berisi tentang cara melihat objek.[26] Pernyataan Zenrif bahwa paradigma Qur`ani berfungsi sebagai pengorganisir teori-teori kecil tidak begitu jelas; apakah paradigma ini, sebagaimana dinyatakannya di karyanya yang lain, menempati posisi sebagai *grand theory*. Oleh karena itu, hubungan antara *grand theory* dengan "teori kecil" itu seharusnya dijelaskan, sebagaiman, misalnya, Dawam Rahardjo menjelaskan hubungan antara *grand theory, middle range theory*, dan *body of knowledge*[27]

---

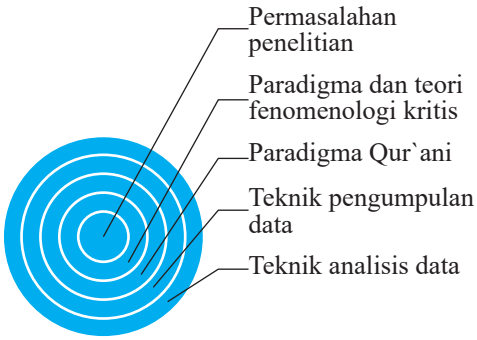
[25]Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 27-28. Istilah "komitmen konseptual" tampak problematis. Istilah yang umumnya dipakai adalah kerangka konseptual. Zenrif tidak menjelaskan maksud istilah ini.

[26]Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 29.

[27]Lihat M. Dawam Rahardjo, "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik

dan pemahaman Kuntowijoyo tentang paradigma al-Qur`an sebagai "suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur`an memahaminya".[28] Meski demikian, Zenrif setidaknya menjelaskan hubungan antara paradigma Qur`ani, pendekatan (yang berisi paradigma keilmuan Barat dan teori terkait), dan cara kerja (pengumpulan data dan teknik analisisnya) sebagai berikut:

Skema 1: Posisi Paradigma Qur`ani dalam Sistem Kerja Penelitian



Sumber: Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 29.

Zenrif juga melontarkan apa yang ia sebut sebagai "realitas metode tafsir masyarakat". Tidak ada batasan atau definisi yang jelas tentang hal ini. Namun, dari berbagai kritiknya atas berbagai kecenderungan dalam penafsiran (seperti tekstual versus kontekstual) yang melahirkan kelompok-kelompok Islam (tradisionalis dan modernis; tekstual, literal, dan normatif),[29] tampak

---

Abdullah dan M. Rusli Karim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 26-27. Lihat juga ulasannya dalam Wardani, "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo", dalam *Nun*, vol. 4, no. 1 (2018): 125-127.

[28]Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), 357-359. Lihat juga ulasannya dalam Wardani, "Posisi al-Qur`an..", 115-118.

[29]Zenrif, *Realitas,* 124-141.

bahwa ia mengritik bahwa "pendekatan dalam memahami doktrin Islam, terutama al-Qur`an, akan berpengaruh terhadap kehidupan keberagamaan masyarakat, khususnya dalam hubungan sosialnya".[30] Di sisi lain, Zenrif juga menggunakan istilah "tafsir faktual" yang tampak semakna dengan istilah ini.[31] Apa yang dimaksud oleh Zenrif tersebut adalah apa yang sekarang populer disebut *living Qur`ān*, atau lebih tepatnya dalam hal ini, *living tafsir*, yaitu tafsir yang hidup di masyarakat.

Yang menarik dari kritiknya terhadap model tafsir ini, Zenrif kemudian mengemukakan tafsir yang diintegrasikan dengan ilmu sejarah. Namun, tafsir integratif ini lebih menekankan pada sisi "al-Qur`an sebagai analisis kritik terhadap sejarah". Langkah-langkah metodologis yang ditawarkannya adalah sebagai berikut. Pertama, melakukan kajian tematik terhadap adat, cara berekonomi, dan pandangan dunia (*world-view*) bangsa Arab dalam al-Qur`an. Kedua, kejadian-kejadian atau sīrah Nabi yang tercerap dalam al-Qur`an. Ketiga, penjelasan ḥadīts-ḥadīts yang *mutawātir* dan yang *ṣaḥīḥ* berkaitan dengan berbagai hal tersebut.[32]

Dari aspek dan langkah metodologi yang ditawarkannya ini, tampak bahwa kajian ini sebenarnya cenderung menjadi kajian sejarah, dengan dua sisi yang dikaji, yaitu pertama, sejarah bangsa Arab dengan adat kebiasaan mereka, termasuk dalam hal praktik ekonomi, dan pandangan-dunia mereka, dan kedua, sejarah hidup Nabi (*sīrah*) yang bersumber dari al-Qur`an dan ditopang dengan penjelasan ḥadīts-ḥadīts ṣaḥīḥ.

Sayangnya, Zenrif tidak menguraikan lebih lanjut dari apa yang ia sebut "analisis kritis" terhadap sejarah itu. Apakah dengan kajian sejarah seperti itu bisa menjadi kajian yang kritis, atau menurut

---

[30]Zenrif, *Realitas,* 144.

[31]Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 27.

[32]Zenrif, *Realitas,* 139-140.

Zenrif, setiap kali al-Qur`an menuturkan tentang sejarah bangsa Arab, hal itu dengan sendirinya dalam konteks kritik atau perombakan terhadap tradisi? Dalam beberapa al-Qur`an menempatkan dirinya sebagai kitab suci yang merombak atau mengritik tradisi, seperti tradisi pembunuhan anak perempuan, tradisi ribā dengan keuntungan berlipat-ganda, perbudakan, dan poligami lebih dari empat orang istri. Namun, tidak semua tradisi bangsa Arab dibongkar oleh al-Qur`an. Beberapa kajian yang tentang hal ini menunjukkan pola beragam dalam hal interaksi al-Qur`an dengan budaya.[33]

Tafsir Fenemenologi Kritis

Istilah "fenomenologi" sebenarnya tidak asing dalam penelitian. Namun penyebutan "tafsir fenomenologi kritis" merupakan hal baru yang perlu dikaji. Zenrif mengutip pendapat Glossop dalam mendefinisikan fenomenologi, "*the attempt to describe expereince without presupposing conceptual frameworks such as those found in the natural sciences*"[34] (upaya untuk menggambarkan pengalaman tanpa menggunakan kerangka konspetual yang berisi asumsi seperti yang ditemukan dalam ilmu-ilmu alam). Zenrif tidak menjeaskan dalam hal apa saja pendekatan ini menjadi pendekatan yang kritis. Besar kemungkinan bahwa karakter kritis tersebut dimaksudkan sebagai kajian yang mencoba mengkonfrontasikan antara pertama, tafsir terhadap teks-teks al-Qur`an tentang suatu tema, dengan, kedua, "tafsir faktual", yaitu praktik masyarakat terhadap suatu hal, seperti kepemimpinan dalam keluarga kiyai (disertasi S3 yang ditulisnya di UIN Sunan Ampel). "Tafsir faktual" itu kemudian dilakukan "analisis verikatif", yaitu menilai kesesuainya dengan pandangan-dunia al-Qur`an atau yang disebutkan paradigma al-Qur`an tentang kepemimpinan. Oleh karena itu, "penggunaan sistem

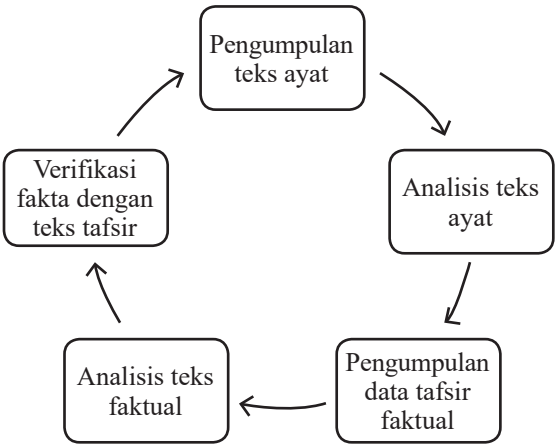
---

[33]Lihat Ali Sodiqin, *Antropologi al-Qur`an: Model Dialetika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012).

[34]Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 20 fn. 20.

analisis realitas lapangan dengan pandangan al-Qur`an" disebut sebagai kajian kritis.[35]

Skema 2: Langkah Penelitian Tafsir Fenomenologi Kritis



Sumber: Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 23.

Istilah "tafsir faktual" muncul didasari oleh anggapan Zenrif bahwa tindakan masyarakat muncul dari upaya menerapkan ajaran-ajaran al-Qur`an yang diasumsikan didahului oleh pemahaman atau penafsiran terhadap al-Qur`an. Atas dasar asumsi ini, Zenrif menyatakan bahwa munculnya berbagai aliran dan gerakan, seperti kalangan tradisonalis dan modernis, bertolak dari pemahaman ayat al-Qur`an. Sebenarnya, asumsi seperti ini tidak seluruhnya benar, karena tidak semua aliran dan gerakan itu bertolak dari pemahaman, apalagi penafsiran terhadap al-Qur`an sehingga layak disebut "tafsir faktual". Lama sebelumnya, Ignaz Goldziher memang pernah berujar bahwa setiap orang (muslim) mencari pembenaran bagi pendapatnya dari kitab suci. Akan tetapi, praktik ajaran Islam oleh masyarakat tentu multi-dimensional; tidak hanya berlatarbelakang faktor *mode of thought* keagamaan, tapi secara beragam dilatarbelakangi faktor-faktor lain, seperti kultural, sosial, bahkan politis.

[35]Zenrif, *Tafsir Fenomenologi Kritis*, 30.

Mengkonfrontasikan antara "tafsir faktual" dengan "paradigma al-Qur`an", "paradigma Qur`ani", "pandangan-dunia al-Qur`an" tidak diragukan lagi menjadi kajian evaluatif (vonis benar-salah) dibandingkan kajian yang sekadar mengapresiasi pengalaman subjektif individual, sebagaimana diinginkan dalam pendekatan fenomenologi.

2. Tafsir Psikologi Emansipatoris Berspirit al-Qur`an: Model Muhammad Mahpur dan Zainal Habib

Sisi lain dari perkembangan pemikiran metode tafsir ilmiah di UIN Malang adalah metode tafsir yang diaplikasi untuk menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan psikologis, di antaranya adalah *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat.*

Tidak seperti Zenrif yang secara jelas, di mana konsep integrasi ilmu dalam metode tafsir tampak dengan jelas, dalam karya ini, pemikiran metode tafsir ilmiah tidak begitu jelas dan tidak mendalam. Namun, dari beberapa uraian tentang metode yang diterapkan, dapat dipahami pendekatan integratif yang ditawarkan.

Kerangka teori psikologi Barat

Dalam hal ini, menurut kedua penulisnya, kajian tentang psikologi dalam al-Qur`an bisa didekati dengan tiga macam pendekatan. Pertama, kritis-analitis. Yang dimaksud dengan kajian analitis-kritis adalah kajian yang mencoba mengungkap data psikologis yang jika didekati dengan pendekatan dogmatik dengan menerapkan sutau teori, maka data tersebut tidak akan terungkap. Itu artinya, dalam pendekatan ini, perlu pengembangan sebuah konsep atau teori. Yang dimaksud "kritis" adalah dalam konteks mengembangkan suatu teori psikologi yang memperhatikan sifat khas setip individu. Sebagai contoh, Bourdieu, ketika membahas tentang sikap petani Aljazair terhadap waktu, tidak terpaku pada suatu teori. Ia memahami bahwa

ruang-lingkup realitas masyarakat yang diteliti dan pemahaman mereka tentang waktu lebih kompleks. Sikap kritis dalam pendekatan ini mengharuskan terhindarnya dari kekeliruan karena beberapa faktor, yaitu penerjemahan karya-karya psikolog dunia, seperti Jung dan Freud yang disalahartikan, neologisme, yaitu istilah-istilah yang digunakan mungkin mempunyai beberapa pengertian yang berbeda, seperti istilah *self* dan *ego*, dan jebakan metapor.[36]

Kedua, meta-analisis. Dalam hal, dalam kajian psikologi, perlu digunakan analisis terhadap "tanda", sebagaimana ditawarkan oleh Ferdinand de Saussure, bapak aliran strukturalisme dan semiotika. Teori psikologi yang dikembangkan harus dilihat dalam kerangka "permainan tanda". Akan tetapi, pemahaman tentang "tanda" tidak berhenti pada tokoh ini. Beberapa nama lain, seperti Bourdieu yang menyatakan bahwa pemahaman terhadap manusia tidak bisa dipahami dari semata pilihan rasional. Seiring dengan kemunculan postmodernisme, pemahaman tentang manusia berangkat pada pengalaman individual; segala dianggap relatif, dan karenanya tidak ada klaim kebenaran universal dan absolut. Nama-nama seperti Husserl, Heiddeger, Marleau-Ponty, Jean Paul Sartre, Jean Francois-Lyotard, Jacques Lacan, Michel Foucault, Richard Rorty, dan Jacques Derrida menandai pemikiran ke arah ini.[37]

Ketiga, kritis-emansipatoris. Teori ini bertumpu pada asumsi bahwa selalu ada hubungan antara relasi linguistik dan kekuasan, sehingga tidak bisa dilakukan hanya dengan analisis linguistik. Tokoh yang menganjurkan pembacaan seperti ini adalah Michel Foucault yang mengaitkan antara pengetahuan, kekuasaan, dan wacana yang berkembang yang mungkin dijelaskan secara rasional, atau secara progresif yang diyakini oleh masyarakat. Dalam konteks

---

[36]Muhammad Mahpur dan Zainal Habib, *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat* (Malang: UIN-Maliki Press, 2006), 55-62.

[37]Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 62-68.

teori yang dipilih, penelitian psikologis tidak tidak bisa terpaku pada suatu teori. Teori berfungsi sebagai "peta yang mendahului daerah (*peta a teritori*) dibandingkan daerah yang menjadi acuan membuat peta (*teritori a peta*).[38]

Spirit al-Qur`an

Berbeda dengan Zenrif yang menggunakan istilah "paradigma", Mahrup dan Zainal Habib menggunakan istilah "spirit al-Qur`an". Dalam menjelaskan tentang visi emansipatoris berkaiatan dengan masyarakat dari sudut pandang psikologi sosial, kedua penulis mengritik pandangan Freud yang mengikuti pandangan Rousseau tentang "orang biadab yang bahagia" dan Hobbes tentang permusuhan abadi antarsesama manusia. Hal itu, menurut mereka, tokoh-tokoh ingin hanya melihat pertentangan antara kodrat manusia dan masyarakat. Sebagai ganti, Mahrup dan Zainal Habibi menganggap bahwa menyatukan pandangan antara pentingnya individu dan masyarakat dari sisi "sehat", merupakan representasi spirit al-Qur`an. Istilah "sehat" menyentuh individu dan masyarakat. Tidak seperti Freud dan Rousseau yang menekankan "bahagia" atau Hobbes yang menekankan "permusuhan", kedua penulis buku ini menganggap bahwa "sehat" secara psikologis sosial meliputi sejahtera, saling mencintai, bekerja secara kreatif, mengembangkan akal-budi dan objektivitas, sehingga memiliki kemampuan diri untuk menjadi produktif.[39] Visi ini dianggap lebih emansipatoris (setara), karena hubungan antara individu dan masyarakat sama-sama penting dan merupakan hubungan yang dinamis. Dengan visi ini, tidak ada suatu penjelasan yang tunggal. Menurut mereka berdua, selama ini, kategorisasi psikologis antara sakit (gila) dan tidak sakit, atau antara menyimpang dan tidak menyimpang (sehat), harus dihilangkan

---

[38]Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 73.

[39]Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 72-73.

karena terpaku pada teori atau doktrin yang menguasai dalam memahami diri manusia.[40]

Adapun metode yang digunakan untuk menarik spirit al-Qur`an tentang psikologi sosial terkait dengan masyarakat yang sehat dijelaskan sebagai berikut:

> "Adapun metode yang digunakan dalam menggali gangguan kepribadian yang sebagai dasar telaah adalah eksplitasi peristiwa yang digambarkan oleh al-Qur`an dan mengambil gagasan inti peristiwa tersebut sebagai deskripsi psikologis sehingga ayat itu menjadi hidup dalam gagasan relasi psikososial, yakni hubungan persoalan psikologis dan seting sosial bagaimana ayat al-Qur`an menggambarkan kejadian tertentu. Gagasan inti ini akan diperkaya dengan kajian dialektis bagaiamana entitas kepribadian berdialektika secara dinamis dari berbagai pikiran yang tercakup sebagai bagian (yang) memperkaya pengkajian aspek-aspek yang mengganggu kelangsungan keotentikan pribadi.
>
> Analisis terhadap gangguan kepribadian digolongkan ke dalam tiga pembagian kelompok yang terdiri dari aspek-aspek khusus yang dirinci berdasarkan model historis asumsi al-Qur`an tentang pandangan pribadi terkait dengan cara bertuhan, gangguan kepribadian mengenai artikulasi kedirian dan hubungan sosial yang juga ikut menentukan bagaimana gangguan kepribadian terkait dengan persoalan orang lain."

Dari kutipan di atas, metode tafsir integrasi antara ajaran al-Qur`an dengan psikologi dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut. Pertama, eksplitasi (dieksplisitkan, ditampakan) peristiwa yang digambarkan oleh al-Qur`an. Kedua, mengambil gagasan inti peristiwa tersebut sebagai deskripsi psikologis sehingga ayat itu menjadi hidup dalam gagasan relasi psikososial. Ketiga, melengkapi analisis tentang ganggian psikososial itu dengan melihat dialektika

---

[40]Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 73-74.

dinamis dalam keperibadian yang bisa memunculkan gangguan tersebut.

Sebagai contoh, dalam al-Qur`an (Q.s. 7: 172) yang menyatakan bahwa manusia memiliki perjanjian secara fitrah bahwa ia mengakui Allah swt sebagai tuhan.[41] Hal ini dikenal sebagai fitrah bertauhid. Ayat ini ditafsirkan sebagai berikut:

> "Artinya urusan perjanjian itu sudah cukup untuk memberikan kebebasan kepada siapa saja untuk menyatakan pengakuan akan perjanjian itu atau ia akan mempertahankan ketauhidan itu sebagai bagian dari kenyataan diri. Dimensi tauhid inilah yang menjadi habitus yang mempersatukan manusia dalam satu entitas tunggal. Di sinilah digambarkan setiap manusia memiliki kemurnian ketauhidan dan perjanjian ini menunjukkan bahwa iman itu bersifat pribadi. Menurut Hidayat (1998: 193) gambaran keimanan adalah stimulus yang menggerakkan personalitas kepada suatu dimensi ilahiyah yang mengartikulasikan konsistemsi jaminan amanah dan aman dalam kehidupan. Dengan begitu ragam pemaknaan sosial terhadap fungsi keimanan adalah jaminan sosial bagi fungsionalisasi amanah dan aman yang bertumpu pada aspek personalitas yang didasari oleh kesadaran keimanan yang bersifat pencerahan esoteris. Di dalam makna yang lebih potensial iman diletakkan dalam *epistema logos antroposentris* guna mewujudkan satu tatanan baru kemasyarakatan dan dunia baru yang mencerahkan. Jadi perjanjian itu ruang batin personal yang menjadi cermin bagi kehidupan hati nurani."[42]

---

[41]Ayat ini berbunyi: Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan): "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". (terjemah diambil dari tim penerjemah, *al-Qur`an dan Terjemahnya* (Jakarta: Departemen/ Kementerian Agama, 1993) 250).

[42]Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 83-84.

Ayat yang biasanya ditafsirkan sebagai ayat yang berisi fitrah bertauhid sejak dari alam rahim ini di sini ditafsirkan dalam konteks untuk menjelaskan jenis gangguan kepribadian yang diakibatkan oleh cara bertuhan, atau cara menghayati keberadaan tuhan. Kedua penulis berupaya mengeksplisitkan penjanjian primordial bertauhid sebagai peristiwa yang tampak abstrak (karena diyakini di alam rahim) ini dengan menyatakan bahwa pengakuan ketauhidan itu ada dalam diri manusia. Dari sini, kemudian kedua penulis "mengambil gagasan inti peristiwa tersebut sebagai deskripsi psikologis sehingga ayat itu menjadi hidup dalam gagasan relasi psikososial" dengan mengatakan bahwa perjanjian tentang pengakuan ketauhidan itu sebagai bukti pemberian kebebasan kepada manusia untuk mengakui atau tidak ide ketauhidan itu. Kemudian, penulis menarik makna psikologis dari ayat dengan mengatakan bahwa perjanjian itu menjadi bukti bahwa iman itu bersifat pribadi. Selanjutnya, dengan mengutip pendapat Kamaruddin Hidayat, keimanan sebagai kesadaran pribadi itu kemudian dihubungkan oleh penulis ke ranah psikologis sosial dengan menyatakan bahwa keimanan itulah yang membentuk kepribadian yang secara konsisten memikul amanah dan bisa menularkan rasa aman (tenang). Keimanan itu membentuk keperibadian yang bisa mempengaruhi terpenuhi rasa aman di masyarakat. Dari disimpulkan, bahwa perjanjian yang disebutkan dalam ayat tersebut sebenarnya menjelaskan tentang kehidupan hati nurani. Dengan demikian, menurut kedua penulis, gangguan psikososial itu bisa muncul karena persoalan tentang penghayatan terhadap makna tauhid, atau disebut di sini sebagai "cara bertuhan". Tauhid tidak sekadar pengakuan ketuhananan Allah swt., melainkan lebih dari itu, adalah pembentukan kepribadian yang penuh amanah dan penuh rasa tanggung-jawab untuk menciptakan rasa aman bagi masyarakat. Inilah yang disebut spirit ayat.

Spirit al-Qur`an yang dimaksud bukanlah ajaran Islam sebagai agama saja, melainkan soal keberagamaan atau watak manusia

dalam beragama. Oleh karena itu, menurut penulis, Islam sebagai agama sebenarnya agama yang terbuka, bahkan untuk dikritik pada tataran teologis sekalipun. Akan tetapi, Islam bukan sekadar itu, melainkan inti atau spiritnya lebih mendalam, yaitu "suasana hati yang damai, nurani keberagamaan yang manusiawi, rasionalitas kita yang kritis, emosionalitas kita yang matang, spiritualitas kita yang tembus pandang". Nilai-nilai ajaran al-Qur`an seperti inilah yang menjadikan Islam sebagai agama yang tampil natural, akrab, dan bebas.[43]

B. Produk-Produk Tafsir Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*)

Di samping menghasilakn pemikiran dalam bidang metode tafsir ilmiah, di mana di dalamnya diintegrasikan antara ilmu Islam normatif dengan sains modern, UIN Malang juga menghasilkan produk-produk tafsir dengan menerapkan metode ini. Akan tetapi, pemikiran metode tafsir tersebut tidak selalu dibuktikan dalam bentuk penafsiran, sebagaimana juga produk tafsir tidak diiringi dengan penjelasan tentang metode tafsir integratif yang diterapkan.

Karya-karya produk tafsir dimaksud adalah sebagai berikut:

No.	Penulis	Judul	Tahun Cetakan Pertama	Bidang
1.	Muhammad Mahpur Zainal Habib	*Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membangun Masyarakat yang Sehat*	2006	Psikologi
2.	Fatchurrohman, Muhammad Faisal, Amin Hariyadi, Suhartono	*Inspirasi al-Qur`an dalam Algoritma Alami*	2006	Matematika

[43]Mahpur dan Habib, *Psikologi Emansipatoris*, 166.

No.	Penulis	Judul	Tahun Cetakan Pertama	Bidang
3.	M. F. Zenrif	*Di Bawah Cahaya al-Qur`an: Cetak Biru Ekonomi Keluarga Sakinah*	2006	Ekonomi
4.	Agus Mulyono, Ahmad Abtokhi	*Fisika dan al-Qur`an*	2006	Fisika
5.	M. F. Zenrif	*Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik*	2006	Sosial (teori konflik dalam al-Qur`an, keragaman masyarakat, kerukunan umat beragama
6.	Anton Prasetyo, N. Avisena	*Lempung: Menguak Rahasia Keagungan Allah*	2007	Fisika
7.	Tarranita Kusumadewi, Elok Mutiara	*Berkaca pada Kota Alama: Menuju Kota Berkelanjutan Berperspektif al-Qur`an*	2007	Lingkungan, tata kota
8.	Kiptiyah	*Embriologi dalam al-Qur`an: Kajian pada Proses Penciptaan Manusia*	2007	Embriologi
9.	Ulfah Utami	*Konservasi Sumber Daya Alam: Perspektif Islam and Sains*	2008	Lingkungan
10.	M. Faisol Fatawi	*Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur`an*	2009	Sosiolinguistik
11.	Ahmad Dini Hidayatullah	*Al-Qur`ān al-Karīm wa al-Dzakā` al-Lughawī*	2010	Bahasa
12.	M. F. Zenrif	*Tafsir Fenomenologi Kritis: Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas*	2011	Sosial

No.	Penulis	Judul	Tahun Cetakan Pertama	Bidang
13.	Misbahul Munir, Djalaluddin	Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an	2014	Ekonomi
14.	Djalaluddin	Manajemen Qur`ani: Menerjemahkan Idarah Ilahiyah dalam Kehidupan Insaniyah	2014	Manajemen
15.	Toriquddin	*Tafsir Tematik Ayat-ayat Bisnis*	2019	Ekonomi
16.	Abdussakir	*Matematika dalam al-Qur`an*	2020	Matematika
17.	Ali Hamdan	Narasi Sosiologis al-Qur`an: Mengurai Narasi al-Qur`an tentang Bangsa Aad, Tsamud, Arab dan Bani Israil	2020	Sosiologi, sejarah

1. *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membangun Masyarakat yang Sehat* karya Muhammad Mahpur dan Zainal Habib

Karya ini mengusung apa yang disebut penulisnya sebagai "psikologi emansipatoris". Ada banyak aliran dalam psikologi, seperti humanistik dan behavioristik. Dengan istilah "psikologi emansipatoris", karya ini ingin keluar dari *mainstream* berbagai teori yang berkembang yang dianggap mapan. Menurut penulisnya, para ilmuwan selama ini mengembangkan disiplin psikologi dari bangunan keilmuan yang dianggap mapan, seperti *Diagniostic and Statistical Manual of Mental Disorder* (DSM) yang dikeluarkan oleh *the American Psychiatric Association* (1994) yang menjadi standar ringkas dari diagnosis di Amerika Serikat. Edisi DSM pertama dipublikasikan pada 1952 yang berisi 198 kategori gangguan jiwa. DSM dianggap menjadi patokan utama. Namun, DSM belakangan (2005) mendapat kritik, karena kategori gangguan-gangguan jiwa

itu seolah menunjukkan bahwa gangguan psikologis lebih terkait dengan kondisi fisik, padahal situasi kehidupan dan latar budaya sebenarnya mempengaruhi.[44] Ini di satu sisi. Akan tetapi, di sisi lain, ada perkembangan sebaliknya, di mana psikologi ditandai dengan Spiritual Quotient (kecerdasan spiritual) sebagaimana dikemukakan oleh Zohar dan Marshall (2000). Ada beberapa kritik terhadap tawaran ini, antara lain, bahwa apa yang ditawarkan hanya merupakan "proses pemaknaan" yang tidak memiliki hubungan dengan agama; seorang yang atheis bisa saja memiliki SQ yang tinggi, sedangkan seseorang yang beragama memiliki SQ yang rendah.[45]

Dengan psikologi emansipatoris, penulisnya ingin membebaskan diri dari kukungan berbagai teori psikologi yang dominan yang diikuti begitu saja. Caranya adalah memahami spirit al-Qur`an. Spirit ini, menurut penulisnya, mengamanatkan agar kita bersifat kritis, tidak sekadar menerima warisan terdahulu dalam ilmu pengetahuan.[46] Di buku dibahas tentang konsep-kunci al-Qur`an tentang jiwa, yaitu *al-nafs*, tentang metode integratif antara kajian psikologi dan al-Qur`an, tentang gangguan jiwa, dan tentang agama sebagai basis emansipasi sebagai dasar untuk menuju masyarakat yang sehat.

Tentang *al-nafs*, dikemukakan penafsiran ayat al-Qur`an tentang konsep ini dan kaitannya dengan konsep-konsep terkait, seperti *rūḥ* dan *jism*, serta potensi keunggulan manusia dalam posisinya—dalam term-term yang digunakan oleh al-Qur`an—sebagai *al-insān* (Q. 18: 110), *al-nās* (Q. 11: 1), *basyar* (Q. 18: 110), dan *banī Ādam* (Q. 17: 70). Menurut penulis, dari semua unsur dalam manusia, nafs menjadi penentu perilaku manusia.[47] Yang menarik dalam konteks kajian psikologi adalah idenya tentang emansipasi dialektis melalui

---

[44]Mahpur dan Habibi, *Psikologi Emansipatoris*, 4-5.

[45]Mahpur dan Habibi, *Psikologi Emansipatoris*, 7-8.

[46]Mahpur dan Habibi, *Psikologi Emansipatoris*, 9-16.

[47]Mahpur dan Habibi, *Psikologi Emansipatoris*, 21-25.

konsep al-Qur`an tentang *al-nafs al-muṭma`innah*. Menurut Mahpur dan Habib, hakikat manusia bukanlah kumpulan dari sejumlah karakteristik yang sudah jadi, melainkan harus harus dibongkar dan direkonstruski ulang untuk menjadi khalīfah di muka bumi. Jiwa yang tenang sebagai jiwa yang kembali kepada Tuhan adalah jiwa yang melakukan pembebasan dari segala bentuk represi, yaitu segala kondisi kejiwaan yang sakit.[48]

2. *Inspirasi al-Qur`an dalam Algoritma Alami* karya Fatchurrohman, Muhammad Faisal, Amin Hariyadi, dan Suhartono

Al-Qur`an tidak hanya dijadikan sebagai sumber *spirit* untuk meneliti persoalan psikologi, sebagaimana dilakukan oleh Mahpur dan Habib, melainkan juga dijadikan sebagai *inspirasi* dalam meneliti sains. Dalam hal ini, tim penulis yang terdiri Fatchurrohman, Muhammad Faisal, Ahmad Hariyadi, dan Suhartono menggali apa yang disebut mereka sebagai "algoritma alami" dari spirit al-Qur`an. Algoritma adalah salah bagian dari matematika. Disiplin menjadi inti dari informatika yang bisa dimanfaatkan untuk menyelesaikan berbagai masalah. Menurut mereka, algoritma itu juga didapatkan dari alam, yang mereka sebut sebagai "algoritma alam". Hitungan matematika dari perspektif algoritma bisa ditemukan kesesuaiannya dengan bagaimana al-Qur`an menjelaskan keserasian alam.

Meski al-Qur`an disebutkan "inspirasi", dalam pembahasan tentang algoritma alama, ayat al-Qur`an ditempatkan sesudah menguraikannya yang tampak seperti fungsi justifikasi. Buku yang tipis ini hanya membahas sedikit aspek tentang algoritma alam dimaksud. Pertama, konsep algoritma yang berisi penjelasan tentang pengertian algoritma yang disebut berasal dari nama ilmuwan muslim, Abū Ja'far Muḥammad ibn Mūsā al-Khawārizmī. Nama al-Khawārizmī ditulis di Barat dengan *algorism* yang kemudian

[48]Mahpur dan Habibi, *Psikologi Emansipatoris*, 47-49.

berubah menjadi *algorithm*, lalu diterjemahkan ke bahasa Indonesia menjadi *algoritma*. Pada bagian ini, dijelaskan juga beberapa jenis algoritma, seperti algoritma *bubblesort*. Menurut mereka, algoritma bisa dikembangkan berdasarkan mekanisme-mekanisme yang terhadi di alam, baik proses fisika, biologi, maupun kimia. Sebagai contoh, manuver seekor campung ketika terbang, sistem navigasi lumba-lumba, pergerakan lempeng tektonik. Bahkan, manusia sendiri merupakan contoh di mana prinsip algoritma bekerja. Hal inilah yang disebutkan dalam Q.s. al-Rūm: 8 yang berisi perintah untuk merenungkan (*tafakkur*) tentang diri manusia dan kejadian di langit dan di bumi.[49] Ayat ini dikutip sebagai inspirasi algoritma karena menjelaskan tentang arti penting kejadian manusia dan alam semesta sebagai objek penyelidikan. Itu artinya, penulis menganalogikan bahwa perintah untuk menyeledikinya menyiratkan adanya keserasian, termasuk dalam hal sistem yang bekerja di dalamnya.

Ketika berbicara tentang jaringan syaraf tiruan, penulis mengutip Q. s. al-Nisā`: 126 yang menyatakan bahwa ilmu Allah swt meliputi segala sesuatu, dalam konteks untuk menyatakan bahwa ciptaan-Nya, termasuk manusia, menjadi bahan untuk meniru jaringan syaraf tiruan yang sebenarnya bisa dikembangkan untuk berbagai keperluan. Saat ini, jaringan syaraf tiruan digunakan dalam teknologi militer, satelit ruang angkasa, dan bisnis.[50] Penulis juga berbicara tentang "algoritma semut" dari perspektif ilmu pengetahuan dan mengutip Q.s. al-Naml: 18-19 tentang kisah semut pada masa Nabi Sulaiman as.[51] Tidak penjelasan lebih lanjut tentang sisi apa dari ayat tersebut yang berkaitan dengan algoritma semut.

---

[49]Fatchurrohman et. al., *Inspirasi al-Qur`an dalam Algoritma Alami* (Malang: UIN-Maliki, 2006), 11-19.

[50]Fatchurrohman et. al., *Inspirasi al-Qur`an,* 30.

[51]Fatchurrohman et. al., *Inspirasi al-Qur`an,* 72.

3. *Di Bawah Cahaya al-Qur`an: Cetak Biru Ekonomi Keluarga Sakinah* karya M. Fauzan Zenrif

Sebagaimana dijelaskan dalam pengantarnya, buku ini semula khusus berbicara tentang tuntunan bagi keluarga sakinah. Namun, kemudian bahasan ini ditambah dengan tuntutan al-Qur`an tentang membangun ekonomi.[52] Ekonomi adalah disiplin keilmuan yang seharusnya bisa diitegrasikan dengan al-Qur`an. Namun, tidak ada, baik isu, metode, maupun pendekatan ekonomi sebagai ilmu yang diterapkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an. Bagian ini hanya berisi tentang kiat-kiat, berdasarkan tuntunan al-Qur`an, dan bahkan beberapa pengalaman yang ditungkan dalam bahasa "saya", berkaitan dengan cara mencari rejeki. Oleh karena itu, buku ini lebih tepat dikategorikan sebagai buku yang berisi ajaran normatif al-Qur`an dari perspektif monodisipliner, bukan interdisipliner. Penulisnya menyebut bahwa buku ini ditulis dengan "sinaran pendekatan normatif dan pembacaan terhadap realitas dalam keseharian".[53] Yang dimaksud dengan pembacaan terhadap realitas di sini adalah pengamatan langsung yang ditulisnya berkaitan dengan praktis bisnis, namun ini tidak sama sekali menerapkan pendekatan ekonomi.

4. *Fisika dan al-Qur`an* karya Agus Mulyono dan Ahmad Abtokhi

Buku ini membahas tentang persoalan-persoalan dalam ilmu fisika dari perspektif al-Qur`an. Pada prinsipnya, buku membahas tiga hal. Pertama, konsep-konsep fisika dalam al-Qur`an. Kedua, sebaliknya, konsep-konsep fisika itu dipelajari dalam konteks memahami isi dan kandungan al-Qur`an. Ketiga, al-Qur`an sebagai

---

[52]Pembahasan tentang keluarga sakinah meliputi hingga halaman 50, sedangkan tentang ekonomi meliputi halaman 51 dst.

[53]M. Fauzan Zenrif, *Di Bawah Cahaya al-Qur`an: Cetak Biru Ekonomi Keluarga Sakinah* (Malang: UIN-Maliki Press, 2006), xiii.

salah satu sumber belajar fisika.[54] Dua bahasan pertama tampak saling terkait; bahasan pertama ingin menekankan fisika menjadi fokus utama, sedangkan bahasan kedua menekankan bahwa fisika itu adalah bagian dari kandungan al-Qur`an sendiri. Atau dengan ungkapan lain, penulis ingin bahwa al-Qur`an dipahami dari perspektif fisika, dan sebaliknya juga, fisika dipahami dari perspektif al-Qur`an.[55]

Di tengah kekhawatiran beberapa penafsir dengan metode ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*) akan mereduksi al-Qur`an yang sebenarnya berfungsi kitab suci yang berisi petunjuk, bukan buku ilmu pengetahuan, kedua penulis ini bahwa secara terang-terangan menyebutkan al-Qur`an sebagai referensi belajar fisika.

Titik-tolak kajian dalam buku ini adalah bahwa al-Qur`an sebagai kitan suci yang mengandungan kemukjizatan harus dipelajari untuk menunjukkan otentisitasnya sebagai kitab suci dengan ditunjukkan relevansinya dengan penemuan-penemuan ilmu pengetahuan modern. Di samping sebagai mukijizat, al-Qur`an juga berfungsi sebagai pedoman hidup (*niẓām al-ḥayāh*) yang, menurut mereka, ajaran-ajarannya harus dipecahkan secara ilmiah.[56]

Menurut penulis, ada empat hal yang harus ditempuh dalam mengkaji fisika dalam al-Qur`an. Pertama, observasi (pengamatan) terhadap gejala alam. Hal ini sesuai dengan perintah Allah swt dalam al-Qur`an agar manusia memperhatikan alam (Q.s. Yūnus: 101, al-Ghāsyiyah: 17-20). Mempelajari gejala alam sebagai ciptaan Allah swt adalah sama dengan membaca ayat-Nya. Kedua, melakukan pengukuran (kuantifikasi) agar gejala-gejala alam itu yang diamati itu bisa disimpulkan sebagai kesimpulan yang berlaku umum.

---

[54]Agus Mulyono dan Ahmad Abtokhi, *Fisika dan al-Qur`an* (Malang: UIN-Maliki Press, 2006), 3.

[55]Lihat bahasan tentang hal ini dalam Agus Mulyono dan Ahmad Abtokhi, *Fisika dan al-Qur`an,* 7-20.

[56]Agus Mulyono dan Ahmad Abtokhi, *Fisika dan al-Qur`an,* 2-3.

Hal ini sesuai dengan pernyataan dalam al-Qur`an bahwa alam semesta diciptakan menurut ukuran tertentu (Q.s. al-Qamar: 49). Ketiga, analisis terhadap data yang terkumpul. Keempat, melakukan penalaran secara kritis dan rasional (Q.s. al-Naḥl: 11-12).[57] Tema-tema yang dibahas dalam buku ini adalah kosmologi, rotasi alam semesta, lobang hitam, pulsar, bintang sirius, matahari, atmosfer bumi, dan sebagainya.

5. *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik* karya M. F. Zenrif

Buku ini berisi uraian tentang metode tafsir integratif dan penerapannya. Pemikiran Zenrif tentang metode tersebut telah diuraikan sebelumnya. Zenrif menerapkannya dalam beberapa isu, yaitu fundamentalisme Islam, keberagamaan masyarakat, dan kerukunan antarumat beragama di kalangan santri. Berkaitan dengan fundamentalisme, sayangnya, tidak tampak satu ayat pun yang dikutip sebagai bentuk integrasi untuk melihat realitas sosial tentang fundamentalisme Islam. Penelitian ini hanya merupakan penelitian sosial murni. Meskipun ia menyebutkan "metode tafsir", yang ia maksud adalah realitas sosial yang mungkin dibentuk oleh pemahaman terhadap ayat al-Qur`an. Misalnya, ketika memaparkan kategorisasi fundamentalisme menurut Yudi Latif menjadi fundamentalisme literal dan fundamentalisme liberal, Zenrif mengomentari bahwa kedua aliran itu sama-sama "memandang masalah keagamaan sebagai masalah tesktual, yang pertama terobsesi untuk "dipeluk" (dibatasi) oleh teks dan yang kedua bernafsu untuk 'memeluk' teks".[58]

Zenrif mencoba membahas persoalan sosiologis tentang keberagamaan masyarakat dari perspektif al-Qur`an. Ia membagi masyarakat menjadi dua macam. Pertama, masyarakat temporal

---

[57]Agus Mulyono dan Ahmad Abtokhi, *Fisika dan al-Qur`an,* 7-13.

[58]Zenrif, *Realitas*, 81.

dan sekuensial, yaitu masyarakat yang terbangun dengan tendensi pemenuhan kebutuhan yang profan dan irreligius. Dengan merujuk kepada fakta kehancuran masyarakat yang dibentuk keluarga yang tidak agamis, seperti keluarga Firaun (Q.s. al-Qaṣaṣ: 8, al-Mu`minūn: 45-46, al-Qamar: 41). Di sisi lain, masyarakat permanen adalah masyarakat agamis. Masyarakat ini adalah masyarakat yang ideal yang tergambar pada keluarga Ibrāhīm, keluarga Lūṭ, keluarga Ya'qūb, dan keluarga Mūsā dan Hārūn.[59] Tidak ada teori sosiologi atau dari filsafat sosial yang digunakan untuk menggali konsep masyarakat dalam al-Qur`an, sebagaimana dilakukan oleh Mulyono dan Ahmad Abtokhi tentang fisika dalam al-Qur`an. Zenrif hanya membahas isu-isu masyarakat, kemudian dicarikan ayat-ayat yang relevan. Zenrif tidak menyebut al-Qur`an sebagai "spirit" maupun "inspirasi", melainkan sebagai "paradigma", sehingga al-Qur`an dianggap sebagai kerangka berpikir untuk melihat konsep-konsep sosiologis.

6. *Lempung: Menguak Rahasia Keagungan Allah* karya Anton Prasetyo dan N. Avisena

Sesuai dengan latar belakang pendidikan penulis pertama di bidang kimia dan penulis kedua di bidang fisika, buku ditulis lebih banyak menguraikan lempung dari perspektif dua disiplin ini. Ada beberapa teori yang berkembang tentang lempung sebagai bahan penciptaan manusia. Pertama, teori Clay yang menyatakan bahwa mineral lempung senagai bahan penciptaan manusia. Hal ini didasarkan atas fakta bahwa organisme pertama adalah hanya *replicator* (pengganda) satu-satunya, bukan berupa sel-sel. Penelitian menunjukkan bahwa lempung adalah paling cocok diidentifikasi sebagai pengganda tersebut. Teori ini dikemukakan oleh Graham-Caim Smith. Kedua, the hipotesis RNA yang menyatakan bahwa molekul pendek RNA dapat terbentuk secara spontan dan mampu

[59]Zenrif, *Realitas*, 102-104.

melakukan pembelahan secara berkelanjutan. Penelitian ini dilakukan oleh James Ferris, direktur *the New York Center for Studies on the Origins of Life* dan guru besar kimia pada *Rensellaer Polythechnic Institute* di Troy, New York. Teori bahwa lempung menjadi sebagai katalis penciptaan dikemukakan oleh beberapa ilmuwan, antara lain, John Desmond Bernal, M. Goldschmidt.[60]

Lalu, apakah penelitian dan teori yang dihasilkannya ini membuktikan bahwa Adam adalah manusia sebagai manusia pertama, di mana ia diciptakan dari tanah, sebagaimana dijelaskan oleh al-Qur`an? Prasetyo dan Avisena mengatakan hal itu adalah sangat mungkin.[61] Ada *missing link* yang seharusnya menghubungkan antara teori ilmiah ini dengan ayat-ayat tentang penciptaan manusia yang dikutip (Q.s. Hūd: 61, al-Najm: 32, al-Ḥajj: 5). Al-Qur`an hanya menyebut bahwa manusia diciptakan dari tanah liat (turāb) (Q.s. al-Kahf: 37, al-Rūm: 20, Fāṭir: 11). Mengutip Maurice Bucaille, dengan bersandar pada sejumlah ayat (Q.s. al-Ṣāffāt: 11, al-Raḥmān: 14, al-Ḥijr: 26, al-Mu`minūn: 12), Prasetyo dan Avisena menyatakan manusia diciptakan dari lempung (*ṭīn*). Menurut Bucaille, saripati lempung merupakan unsur utama penciptaan.[62]

7. *Berkaca pada Kota Alam: Menuju Kota Berkelanjutan Berperspektif al-Qur`an* karya Tarranita Kusumadewi dan Elok Mutiara

Buku ini berisi tafsir integratif ayat-ayat al-Qur`an yang dikatakan berkaitan dengan tata kota, khususnya apa yang disebut oleh penulis sebagai "kota alam". Istilah ini merujuk kepada pembangunan kota yang berwawacan lingkungan yang memperhatikan keserasian dengan alam, sehingga kota dimaksud

---

[60]Anton Prasetyo dan N. Avisena, *Lempung: Menguak Rahasia Keagungan Allah* (Malang: UIN-Maliki Press, 2007), 79-83.

[61]Prasetyo dan Avisena, *Lempung,* 88.

[62]Prasetyo dan Avisena, *Lempung,* 67-69.

adalah kota yang berkelanjutan (*sustainable city*). Pengelolaan alam sebagai sumber yang terbatas harus dilakukan secara bijak.[63] Dengan mengusung "perspektif" atau cara pandang al-Qur`an, penulis sebenarnya mengklaim bahwa konsep kota alam ini terinspirasi dari rumah serang dan semut. Alasannya karena sarang atau rumah serangga dibangun secara unik. Mirip dengan pola pengembangan kota, yaitu adanya *place* (tempat), *work* (aktivitas), dan *folk* (orang, rakyat), yaitu kota yang yang selalu ada di dalamnya kegiatan yang bersinergi dengan penduduknya.[64]

Dalam buku ini, dibahas beberapa tema terkait dengan konsep kota alam dimaksud; mulai dari definisi kota, kota alam, kota berkelanjutan (*sustainable city*). Semua uraian tentang hal itu disimpulkan pertama, dari ayat-ayat al-Qur`an; kedua, penjelasan teknik tata kota tentang kota yang ideal. Meskipun mengutip ayat-ayat al-Qur`an sebagai perspektif atau inspirasi, tidak tampak bahwa kandungan ayat tersebut berkaitan langsung dengan konsep teknik tata kota yang dibahas.

Pertama, tentang pengertian kota, penulis merujuk kepada ayat al-Qur`an yang menyatakan bahwa Allah swt mencipatakan bumi sebagai hamparan, menciptakan langit sebagai atap, menurunkan hujan dari langit, dan menumbuhkan teteumbuhan (Q.s. al-Baqarah: 22) dan ayat yang menyatakan bahwa manusia adalah *khalīfah* di muka bumi, dan Tuhan menyediakan tempat tinggal di bumi (Q.s. al-A'rāf: 74). Menurut penulis, kedua ayat di atas berbicara tentang wujud: Allah swt sebagai pencipta, manusia, dan alam semesta (bumi dan langit beserta isinya). Hubungan manusia dengan Allah swt adalah hubungan vertikal, sedangkan hubungan manusia dengan alam adalah hubungan horizontal. Dari makna yang termaktub dalam

---

[63]Tarranita Kusumadewi dan Elok Mutiara, *Berkaca pada Kota Alam: Menuju Kota Berkelanjutan Berperspektif al-Qur`an* (Malang: UIN-Maliki Press, 2007), iv.

[64]Kusumadewi dan Mutiara, *Berkaca pada Kota Alam,* iii.

ayat, kemudian mengembangkan logika dua macam hubungan ini, penulis kemudian berpindah kepada pendapat pemikir kebudayaan, Galih Widjil Pangarsa, bahwa pola mentalitas dan daya pikir manusia menumbuhkan berbagai aktivitas dalam ruang waktu yang kemudian membentuk karya arsitektur, desa, kota, bahkan lingkungan binaan.[65]

Kedua, tentang proses terbentuknya kota. Merujuk kepada ayat yang menyatakan bahwa manusia diciptakan oleh Allah swt dalam bentuk sebaik-sebaiknya (Q.s. al-Tīn: 4), penulis berargumentasi bahwa manusia memiliki pola hidup yang berbeda; ada yang mirip tumbuhan yang menetap dan ada yang mirip binatang yang berpindah-pindah. Manusia yang berpindah-pindah mencari sumber kehidupan dan habitat yang aman dari segala gangguan. Hidup secara berkelompok menjadikan kegiatan mereka mereka terpusat, karena kesamaan kepentingan, seperti sumber air (Q.s. al-Qamar: 12, al-Naḥl: 65), makanan (Q.s. Ibrāhīm: 32, 'Abasa: 24-32).[66] Tentu saja, ayat-ayat tidak berbicara langsung tentang proses terbentuknya kota, melainkan dalam konteks yang berbeda-beda, dan ayat-ayat itu dirangkai oleh penulis untuk tujuan argumenatasi ini.

Ketiga, tentang kota alam. Untuk kepentingan argumentasi ini, penulis mengutip ayat yang memerintah manusia untuk merenungi kejadian alam semesta (Q.s. al-Baqarah: 164) dan bahwa alam semesta tidak diciptakan secara sia-sia (Q.s. al-Dukhān: 38-39).[67] Dari perintah merenungkan kejadian alam semesta ini, penulis kemudian tertuju kepada sarang rayap yang mampu membangun sarangnya layaknya seperti pencakar langit. "Kota rayap" dianggap ideal karena sesuai dengan prinsip ekologis yang terorganisir dan *biotic level* (natural).[68]

---

[65]Kusumadewi dan Mutiara, *Berkaca pada Kota Alam,* 4.

[66]Kusumadewi dan Mutiara, *Berkaca pada Kota Alam,* 20-23.

[67]Kusumadewi dan Mutiara, *Berkaca pada Kota Alam,* 43-44.

[68]Kusumadewi dan Mutiara, *Berkaca pada Kota Alam,* 47.

8. *Embriologi dalam al-Qur`an: Kajian pada Proses Penciptaan Manusia* karya Kiptiyah

Buku ini berisi tafsir ayat-ayat al-Qur`an yang berkaitan dengan proses perkembangan manusia dalam janin dari perspektif embriologi, yaitu disiplin ilmu yang mengkaji fase manusia dalam bentuk embrio dalam janin. Buku ini secara eksplisit disebut sebagai seri buku integrasi Islam dan sains. Menurut penulis, penelitian tentang embriologi telah dilakukan sejak sebelum masehi. Akan tetapi, sampai sekarang, belum ada penjelasan yang rinci hingga turunnya al-Qur`an yang menjelaskannya secara rinci. Tiga belas abad setelah al-Qur`an turun, baru muncul penelitian-penelitian yang menguatkan penjelasan al-Qur`an.[69] Sebelum masehi, Aristoteles (322-384 M) mengemukakan teori tentang embriologi yang bertahan selama 2.000 tahun. Teori ini ditinggalkan setelah munculnya teori yang dikemukakan oleh Fransisco Redi (1668 M) dan Louis Pasteur (1864 M) yang mendukung konsep embriologi dalam al-Qur`an.[70]

Penulis mengkalim bahwa pemahamannya terhadap ayat-ayat tentang embriologi ini didasarkan atas pernyataan al-Qur`an secara tersurat.[71] Akan tetapi, menjelaskan ayat-ayat yang tidak secara eksplisit berbicara tentang rincian embriologi tentu melalui mekanisme pemahaman atau penafsiran. Misalnya, tentang kandungan zat kimia dalam tanah liat yang menjadi bahan penciptaan, seperti silikat, oksigen, aluminium, asam karbon, asam amino, dan karbon,[72] penjelasan tentang semua hal ini hanya ditemukan dalam sains.

Ada beberapa hal yang dibahas dalam buku ini, yaitu tentang awal penciptaan manusia dari tanah, kandungan zat kimia dalam

---

[69]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an: Kajian pada Proses Penciptaan Manusia* (Malang: UIN-Maliki Press, 2014), v-vi.

[70]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an,* 28-29.

[71]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an,* 28.

[72]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an,* 9-16.

tanah liat, proses penciptaan manusia, konsep embriologi dalam al-Qur`an yang dijelaskan secara rinci pada beberapa fase, seperti perjalanan sel te;ur dan spermatozoa menuju pembuahan hingga perkembangan janin dalam rahim dari bulan ke bulan. Dalam menafsirkan ayat-ayat tentang embriologi itu, penulis menggunakan teori-teori ilmu pengetahuan modern tentang embriologi, misalnya, menafsirkan kata 'alaq dalam Q.s. al-'Alaq: 2 dengan zigot. Zigot kemudian membelahkan diri menjadi beberapa sel.[73] Namun, beberapa penafsiran tampak tidak sinkron, seperti di tempat lain dalam buku ini, '*alaqah* (tunggal dari '*alaq*) diaterjemahkan dengan segumpal darah,[74] pada pada teori modern tentang embriologi tidak dikenal adanya fase segumpal darah dalam perkembangan janin manusia dalam rahim. Apalagi penulis mengutip pemaknaan secara bahasa dari kata '*alaq* (lintah, sesuatu yang tergantung, dan segumpal darah), yang menurutnya, lebih cenderung kepada makna "sesuatu yang tergantung" yang kemudian diidentifikasi sebagai proses penempelan (implantasi) embrio di dinding rahim. Segumpal darah, menurutnya, adalah fase sesudahnya yang melibatkan pembentukan darah pada pembuluh tertutup hingga siklus metabolisme selesai di plasenta.[75] Penafsiran ilmiah yang dilakukan oleh penulis cenderung mencocokkan antara ayat al-Qur`an dengan teori embriologi modern.

9. *Konservasi Sumber Daya Alam: Perspektif Islam and Sains* karya Ulfah Utami

Karya ini menjelaskan tentang konservasi alam menurut Islam dan sains. Meskipun perspektif Islam tampak memiliki cakupan yang umum, penulis ternyata memfokuskannya dari perspektif al-Qur`an. Namun, perspektif ini tidak dominan dibandingkan perspektif sains yang dikemukakan. Menurut Utami, konservasi alam dalam Islam menganut prinsip-prinsip sebagai berikut. Pertama, menjaga

---

[73]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an,* 73.

[74]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an,* 37.

[75]Kiptiyah, *Embriologi dalam al-Qur`an,* 27.

keseimbangan jiwa. Keseimbangan dimaksud adalah keseimbangan pada fisik dan psikis. Tuntunan tentang hal ini, menurutnya, terlihat dari pernyataan al-Qur`an (Q.s. al-Ra'd: 28, al-Zumar: 23, al-Fatḥ: 26) bahwa orang yang beriman dengan Allah swt hatinya akan menjadi tenang dengan mengingat-Nya.[76] Sebenarnya, tidak ada kaitan secara langsung antara ketenangan jiwa dengan konservasi alam, kecuali jika dihubungkan oleh penulis dengan larangan bersifat berlebih-lebihan yang sebenarnya tidak dibicarakan dalam ayat tersebut. Kedua, menjaga kestabilan rantai dan jejaring makanan. Dalam konteks ini, penulis merujuk kepada larangan berburu selama masa berhaji (sebelum *taḥallul*) (Q.s. al-Mā`idah: 95). Menurut Utami, larangan merusak alam selama melaksanakan ibadah haji itu seharusnya diindahkan ketika kaum muslimin yang telah berhaji pulang ke kampung halaman dengan menjaga keseimbangan alam.[77] Tampak dari sini, ayat yang konteksnya spesifik ditarik pesan universalnya, berupa larangan merusak alam dan perintah menjaga keseimbangannya, ke konteks lebih luas. Ketiga, menjaga siklus hidrologi (air). Ayat al-Qur`an (Q.s. al-Nūr: 43, al-Rūm: 48) sebenarnya hanya berbicara tentang proses terjadinya hujan, mulai dari berhembusnya angin yang memunculkan awan, kemudian tersebar di langit, lalu bergumpal-gumpal, hingga terjadinya hujan. Akan tetapi, Utami kemudian menarik kesimpulan bahwa proses terjadinya hujan itu diciptakan oleh Allah swt dengan tujuan agar ketersediaan air tetap terjaga. Utami mencoba menghubungkannya (menafsirkannya) dengan ayat lain yang berbicara tentang fungsi air sumber air minum bagi manusia dan tetumbuhan serta hewan.[78] Keempat, menanam pohon. Mengutip Q.s. 'Abasa: 24-32, Utami menyimpulkan bahwa manusia bisa mengambil manfaat dari

---

[76]Ulfah Utami, *Konservasi Sumber Daya Alam: Perspektif Islam dan Sains* (Malang: UIN-Maliki Press, 2008), 157-159.

[77]Utami, *Konservasi Sumber Daya Alam,* 159-163.

[78]Utami, *Konservasi Sumber Daya Alam,* 164-165.

tetumbuhan untuk memenuhi kebutuhan hidup.[79] Dalam konteks ini, Utami menggunakan penyimpulan secara logika, karena meski dalam ayat tersebut, tidak ada perintah untuk menanamkan pohon, bagi Utami, manfaat yang dirasakan dari adanya pepohonan bagi manusia secara logika menjadi indikasi perintah untuk menanamnya. Jadi, ayat itu sendiri tidak berbicara langsung tentang hal ini.

10. *Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur`an* karya M. Faisol Fatawi

Karya ini berisi tafsir dari perspektif sosiolinguistik terhadap huruf *muqaṭṭa'ah*, yaitu huruf-huruf abjad bahasa Arab yang digunakan di awal beberapa surah dalam al-Qur`an, seperti *alif-lām-mīm, hā-mīm-'ayin-sīn-qāf, kāf-hā-'ayn-ṣād, alif-mīm-rā`,* dan *alīf-lām-rā`*. Yang dimaksud dengan tafsir sosiolinguistik adalah tafsir yang mencoba mengungkap makna al-Qur`an sebagai kitab suci yang mengandung kemukjizatan dengan basis kultur bahasa Arab yang merupakan bahasa al-Qur`an.[80] "Kultur bahasa masyarakat Arab merupakan materi bahasa al-Qur`an" yang tentu bisa dipahami". Jadi, tafsir sosiolingusitik adalah sebuah tafsir dengan perspektif yang digunakan untuk memahami al-Qur`an sebagai fakta bahasa yang tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial budaya. Karena al-Qur`an turun bertujuan merespon kondisi kultural tersebut, maka ayat al-Qur`an harus dipahami dari perspektif bagaimana komentar orang-orang kafir dan musyrik Arab jahiliyyah berupa penolakan dan tuduhan terhadap Nabi sebagai penyair (*kāhin*) dan al-Qur`an sebagai kitanb yang berisi syair.[81]

Hasil kajian dalam karya ini menunjukkan bahwa huruf-huruf *muqaṭṭa'ah* itu adalah sebagai tandingan yang memiliki

---

[79]Utami, *Konservasi Sumber Daya Alam,* 169-170.

[80]M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur`an* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 17.

[81]Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik*, 18-19.

nilai sastrawi terhadap sajak para-para penyair (*saj' al-kuhhān*) masyarakat Arab sebelum dan semasa turunnya al-Qur`an, karena huruf-huruf *muqaṭṭa'ah* itu sebelumnya dikenal di kalangan mereka. Dengan menggunakan huruf-huruf *hijā'iyyah* yang sebenarnya dikenal oleh masyarakat Arab itu, al-Qur`an ingin menunjukkan bahwa bahasanya seperti tetap tidak bisa ditandingi oleh mereka.[82] Mengutip pendapat Aishah 'Abd al-Raḥmān bin al-Shāṭi`, Fatawi berpendapat bahwa huruf-huruf itu dimaksudkan; pertama, sebagai respon sengit di kalangan masyarakat Arab terhadap keberadaan al-Qur`an; kedua, huruf-huruf itu terkait dengan surah-surah yang di dalamnya dikemukakan bukti-bukti otentisitas al-Qur`an; ketiga, huruf-huruf itu berada pada surah-surah yang diturun di kala orang-orang musyrik gencar menyerang al-Qur`an dan melontarkan tuduhan sebagai kitab suci yang berisi kebohongan, syair, dan sihir.[83] Menurut kajian Fatawi, huruf-hurup itu bisa "dimengerti" dalam pengertian bisa dipahami secara abstrak yang merasuk pikiran dan emosi penyair Arab.[84] Yang penting dalam konteks itu, demikian Fatawi menggarisbawahi pendapat al-Zamakhsharī, "totalitas subjek menjadi ditempatkan pada sebuah ruang makna, yaitu bahwa masing-masing subjek (*audien*) tidak berbuat apa-apa selain menerima dan mengakui keberadaan huruf *muqaṭṭa'ah* sebagai bukti kebenaran".[85]

11. *Al-Qur`ān al-Karīm wa al-Dzakā` al-Lughawī* karya Ahmad Dini Hidayatullah

Karya ini sebenarnya lebih cenderung kepada kajian bahasa Arab ketimbang kajian tafsir. Fokus kajiannya adalah pada kecerdasan berbahasa (*linguistic intellegence, al-dzakā` al-lughawī*) yang dimiliki oleh masyarakat Arab. Posisi al-Qur`an dalam kajian ini, menurut penulis, adalah sebagai faktor yang menyebabkan

---

[82]Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik*, 124-125.

[83]Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik*, 126.

[84]Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik*, 128.

[85]Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik*, 129.

masyarakat Arab cerdas dari segi bahasa. Namun, sayangnya, dalam konteks kajian tafsir, tidak tampak penulis menjelaskan atau menafsirkan ayat al-Qur`an dari perspektif kajian bahasa, kecuali menggunakan ayat-ayat al-Qur`an untuk menopang pendapatnya tentang perannya dalam peradaban bahasa Arab itu. Penulis dalam konteks ini mengatakan bahwa al-Qur`an memiliki dimensi kemukijizatan bahasa yang menjadikannya berpengaruh bagi masyarakat Arab.[86] Oleh karena itu, posisi al-Qur`an dalam konteks ini lebih banyak sebagai justifikasi, digunakan, atau dijadikan sebagai argumen (*taṭbīq, istidlāl*) dalam konteks ini tanpa melakukan penafsiran terhadap ayat yang dikutip secara lebih memadai.

12. *Tafsir Fenomenologi Kritis: Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas* karya M. Fauzan Zenrif

Bagian ini telah diuraikan sebelumnya pada bagian metode tafsir.

13. *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an* karya Misbahul Munir dan A. Djalaluddin

Karya berisi penafsiran ilmiah terhadap ayat-ayat ekonomi. Penulisnya beranggap bahwa ekonomi Islam bukanlah sebuah ilmu, sebagaimana dikemukakan oleh beberapa ekonom Muslim, melainkan doktrin (ajaran) Islam, sebagaimana dikemukakan oleh Monzer Kahf. Pandangan tentang ekonomi Islam bukan sebagai ilmu juga dikemukakan oleh Muhammad Bāqir al-Ṣadr. Munir dan Djalaluddin menyamakan antara madzhab (seharusnya diartikan "aliran") dengan doktrin, sehingga ekonomi Islam sebagai doktrin pada hakikat, menurut mereka, adalah ekonomi Islam sebagai madzhab dalam Islam tentang ekonomi. "Madzhab ekonomi" didefinisikan sebagai "kaidah dan prinsip yang mengarahkan

[86]Ahmad Dini Hidayatullah, *al-Qur`ān wa al-Dzakā` al-Lughawī* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), 108-112.

fenomena ekonomi, dan memberikan solusi-solusi atas problematika kehidupan ekonomi yang sesuai dengan prinsip keadilan sosial".[87]

Ada beberapa isu ekonomi Islam yang dibahas dalam karya ini, yaitu tentang kebutuhan dan keinginan manusia, masalah sumber daya, tentang paradigma uang sebagai *flow concept*, optimalisasi sumber daya, keseimbangan belanja, tentang zakat, investasi, masalah kemiskinan, riba, dan bank.

Dalam konteks integrasi ilmu, istilah "ekonomi Qur`ani" menarik diperhatikan. Sebagai suatu istilah, "ekonomi" tentu saja muncul dari peradaban Barat. Menurut penulis, ekonomi Islam tampak tidak hanya sebagai doktrin (ajaran) Islam, melainkan sebagai ilmu (disiplin) yang disimpulkannya, dari pendapat Umer Chapra, sebagai ilmu yang objeknya adalah alikasi dan distribusi sumber daya, bertujuan mewujudkan kebahagiaan manusia, tujuannya dalam mewujudkan kesejahteraan manusia selaras dengan prinsip *maqāṣid al-syarī'ah*, dan berlandaskan syariah yang sakral, doktriner, berupa kaidah-kaidah yang global dan memiliki sisi profan di mana manusia bisa berkreasi dalam mewujudkan tujuan tersebut.[88]

Lalu, di mana posisi al-Qur`an dalam bangunan ekonomi Islam tersebut? Kata "Qur`ani" (bersifat Qur`ani) seharusnya bermakna bahwa bukan ajaran-ajaran al-Qur`an secara langsung, melainkan nilai-nilainya, yang diadopsi dalam hal ini. Tampaknya, al-Qur`an diposisikan sebagai inspirasi, sebagaimana dilakukakan oleh para penulis lain di UIN Malang, karena Munir dan Djalaluddin berpendapat bahwa ekonomi Qur`ani mengejewantahkan prinsip-prinsip ajaran al-Qur`an.

Pertama, prinsip *al-insān al-'ābidi* (sic, *al-'ābid*) dengan bersandarkan pada Q.s. al-Dzāriyāt: 56), yaitu, dengan merujuk ke penafsiran al-Alūsī, bahwa manusia adalah makhluk yang secara

---

[87]Misbahul Munir dan A. Djalaluddin, *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an* (Malang: UIN-Maliki Press, 2014), 1-3.

[88]Munir dan Djalaluddin, *Ekonomi Qur`ani,* 6-7.

fisik siap untuk beribadah dan, merujuk ke penafsiran Ibn 'Asyur, bahwa kemanfaatan tujuan-tujuan luhur syariat dirasakan di dunia dan di akhirat.[89] Ayat ini, menurut penulis, memuat prinsip atau tepatnya disebut "paradigma *ubūdiyyah*". Paradigma ini memuat: (1) keyakinan bahwa manusia adalah seorang ahli ibadah, bukan manusia ekonomi (*al-insān al-iqtiṣādī*); (2) asas keadilan (Q.s. Ṭāhā: 124, al-Rūm: 41); (3) pemilik hakiki adalah Allah wat, sedangkan manusia adalah *khalīfah*; (4) Islam menolak kastaisme; (5) kehidupan di dunia adalah jembatan menuju ke kehidupan akhirat; (6) undang-undang ekonomi bukanlah aturan yang kering dan kaku; (7) Islam menolak budaya malas.[90]

Kedua, keyakinan bahwa harta pada dasarnya adalah milik Allah swt (*al-māl māl Allāh*) (Q.s. Ḥadīd: 7. Dari sini kemudian, penulis mengembangkan kaidah ekonomi Islam, yaitu: (1) kaidah *istikhlāf* (penguasaan), yaitu manusia hanya sebagai wakil (*khalīfah*) yang diberi kuasa oleh Allah swt yang berkonsekuensi pada beberapa hal (bahwa manusia harus tunduk kepada pembari kuasa, Allah swt., manusia perlu mensyukuri nikmat yang diberikan kepadanya, dan manusia harus rela melepaskan hartanya ketika ada tuntutan syari'ah yang menghendakinya); (2) kaidah *maṣlaḥah* (bermanfaat bagi agama, jiwa, akal, dan keturunan); (3) kaidah *awlawiyyah* (prioritas), yaitu penggunaannya harus sesuai kebutuhan dari yang mendasar (*ḍarūiriyyah*) hingga yang menjadi kebutuhan (*ḥājiyyah*) dan tertier (*taḥsīniyyah*).[91]

Ketiga, ekonomi Qur`ani harus didasarkan atas pemenuhan kemasalahan hamba (*maṣāliḥ al-'ibād*) (Q.s. al-Baqarah: 188, al-Ḥasyr: 7). Dalam konteks ini, penulis menegaskan bahwa al-Qur`an, di samping ḥadīts, adalah sumber ekonomi Islam yang menjadikannya memiliki prinsip yang tetap (statis).

---

[89]Munir dan Djalaluddin, *Ekonomi Qur`ani,7.*

[90]Munir dan Djalaluddin, *Ekonomi Qur`ani,* 11-13.

[91]Munir dan Djalaluddin, *Ekonomi Qur`ani,* 14-25.

14. *Manajemen Qur`ani: Menerjemahkan Idarah Ilahiyah dalam Kehidupan Insaniyah* karya A. Djalaluddin

Djalaluddin yang merupakan bersama (*co-author*) bersama Misbahul Munir, *Ekonomi Qur`ani*, juga menjadi penulis tunggal karyanya yang lain, yaitu *Manajemen Qur`ani*. Ekonomi dan manajemen adalah dua disiplin yang saling terkait, sama-sama sebagai disiplin yang berada di bawah rumpun ilmu-ilmu sosial. Dalam karya ini, penulis masih secara konsisten, melabeli "Qur`ani" pada disiplin ini, sehingga disebut "manajemen Qur`ani" atau "manajemen ketuhanan" (*idārah ilāhiyyah*).

Karya ini berupaya untuk menggali aspek-aspek manajemen (*jawānib idāriyyah*) pertama, dari beberapa kisah para nabi dalam al-Qur`an, seperti kisah Nabi Adam, Nabi Nūḥ, Nabi Hārūn, Nabi Sulaymān, dan Nabi Muḥammad; kedua, dari paparan al-Qur`an dalam penciptaan dan pengaturan (*tadbīr*) alam semesta. Menurut Djalaluddin, manajemen berbasis ajaran al-Qur`an tersebut pada prinsipnya untuk menciptakan pribadi muslim yang taat kepada Allah swt dan memiliki moralitas. Penulis tidak menyebut "teori ilmiah" (teori manajemen), melainkan, sebagaimana ditempuh oleh para penulis Timur Tengah tentang "isyarat ilmiah", menggunakan "isyarat manajemen".[92]

Menurut Djalaluddin, manajemen dalam perspektif al-Qur`an bukanlah tujuan, melainkan hanya sebagai sarana. Tujuannya bisa disesuaikan dengan realitas. Atas dasar ini, menurutnya, manajemen Qur`ani lebih elastis. Ada delapan prinsip manajemen yang digalinya dari ajaran al-Qur`an. Pertama, legalitas dan objektivitas perencanaan. Terinspirasi dari kisah Nabi Yūsuf as (Q.s. Yūsuf: 47-49) ketika menangani paceklik di masanya, perlu dalam manajemen dilakukan perencanaan. Bahkan, dalam ayat lain (Q.s. al-Anfāl: 60), diperintahkan perencanaan masa depan. Perencanaan bermanfaat

[92]A. Djalaluddin, *Manajemen Qur`ani: Menerjemahkan Idarah Ilahiyah dalam Kehiduoan Insaniyah* (Malang: UIN-Maliki Press, 2014), 4-5.

untuk mewujudkan tujuan sesuai dengan alasan rasional (*ittakhadza al-asbāb*), namun perlu menyadarkan kepada Tuhan (Q.s. al-Kahf: 23-24) Kedua, realistis dalam mengambil keputusan dan kebijakan. Hal ini terinspirasi dari teguran Allah swt terhadap Nabi Daud as ketika menetapkan keputusan mengenai dua orang yang bertikai. Ketiga, mempertimbangkan sumber daya manusia yang dimiliki. Bertolak dari pernyataan dalam al-Qur`an (Q.s. al-Baqarah: 286) bahwa Allah swt tidak memberi beban kewajiban yang melebihi kemampuan manusia, Djalaluddin menyimpulkan bahwa dalam manajemen Qur`ani, perlu dipertimbangkan SDM, sebagaimana Nabi menyatakan: "Manusia itu ibarat seratus onta yang hampir tidak ditemukan yang siap memikul beban". Keempat, syura merupakan sarana dalam pengambilan keputusan sesuai dengan perintah al-Qur`an (Q.s. Ali 'Imrān: 159). Kelima, distribusi tugas guna membangun komitmen bersama (desentralisasi tanggung jawab). Sekali lagi, terinspirasi dari kisah Nabi Yūsuf ketika raja yang berkuasa ketika itu memberi tugas kepadanya (Q.s. Yūsuf: 56). Keenam, efektivitas penugasan. Bertolak dari Q.s. al-Qaṣaṣ: 26, penulis menyimpulkan bahwa penugasan harus efektif yang dikondisikan oleh penunjukan orang yang kompeten. Begitu juga, keinginan raja pada zaman Nabi Yūsuf ingin bertemu dengan putra nabi Ya'qūb yang menunjukkan bahwa penugasan bisa dimulai dengan seleksi. Ketujuh, optimal dalam kerja dan ihsan dalam berprestasi. Merujuk kepada Q.s. Saba`: 11, ukuran keberhasilan pelaksanaan suatu pekerjaan tidak semata-mata dari selesainya pekerjaan tersebut, melainkan juga dari kesempurnaan dan kebaikan hasil pekerjaan tersebut. Kedelapan, motivasi dan dorongan untuk berprestasi. Motivasi yang mendorong tersebut tidak semata materi, melainkan juga spiritualitas, seperti bisa dipetik dari kisah Fir'aun ketika memberi upah kepada para penyihir yang kemudian ternyata dikalahkan dengan kebenaran yang ditunjukkan oleh Nabi Mūsā.[93]

---

[93]Djalaluddin, *Manajemen Qur`ani,* 6-15.

15. *Tafsir Tematik Ayat-ayat Bisnis* karya Toriquddin

Karya ini merupakan kajian tafsir tematik (*mawḍū'ī*) terhadap ayat-ayat bisnis dalam al-Qur`an. Isu-isu yang dibahas dalam buku ini meliputi tentang harta (māl), manajemen Qur`ani (istilah yang juga digunakan oleh Djalaluddin), konsep dan karakteristik bisnis dalam al-Qur`an.

Menurut Toriquddin, uraian dalam karyanya ini tidak hanya berisi rambu-rambu (ketentuan), melainkan juga nilai.[94] Oleh karena itu, di samping berbicara aturan tentang berbisnis, penulis juga menjelaskan etika berbisnis. Namun, berbeda dengan Misbahul Munir dan A. Djalaluddin dalam *Ekonomi Qur`ani*, di mana kedua penulis ini membenturkan antara ekonomi Barat dengan ekonomi Islam dan keduanya mencoba mempertegaskan identitas ekonomi Islam sebagai suatu doktrin Islam, maka Toriquddin cenderung menjelaskan bisnis yang sebenarnya merupakan identik dengan ekonomi Islam dari satu perspektif, yaitu perspektif al-Qur`an. Namun, meski demikian, telaah ini tentu saja harus dilihat dari keinginannya mengaktualisasikan ajaran al-Qur`an dalam konteks dunia modern.[95] Oleh karena itu, semangat yang melatarbelakangi karya ini adalah relevansi ajaran al-Qur`an, berupa ketentuan dan nilainya, sebabagai ajaran yang universal.

Bagaimana Toriquddin mendekati isu-isu bisnis dari perspektif al-Qur`an, misalnya, bisa kita lihat dari bagaimana ia menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan apa yang ia sebut sebagai "manajemen Qur`ani". Secara teori, manajemen terdiri dari aspek perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, pengawasan, dan evaluasi. Namun, Toriquddin tidak berbicara tentang evaluasi. Tentang perencanaan, misalnya, menurutnya, harus berorientasi ke masa depan. Dalam hal ini, penulis merujuk kepada Q.s. al-Ḥasyr: 18 yang berisi

---

[94]Toriquddin, *Tafsir Tematik Ayat-ayat Bisnis dalam al-Qur`an* (Malang: UIN-Maliki Press, 2020), v.

[95]Toriquddin, *Tafsir Tematik,* vi.

perintah Allah swt agar orang-orang yang beriman bertakwa dan memerhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat). Penulis mengutip penafsiran al-Ṭabarī tentang makna ghad (esok) yang menurutnya tidak terbatas pada kehidupan di dunia, melainkan juga kehidupan di akhirat.[96] Konteks ayat ini sebenarnya spesifik, yaitu persiapan untuk menghadapi kehidupan akhirat sebagai hari esok. Akan tetapi, kemudian di sini dilakukan perluasan penafsiran dengan melucuti konteks spesifiknya dan mengambil intisari makna persiapan ke depan. Inilah yang mungkin penulis maksud tidak hanya al-Qur`an sebagai ajaran, melainkan nilainya. Tidak hanya dalam hal perencanaan yang berorientasi ke masa depan, melainkan hampir setiap ayat yang dikutip adalah bukan dalam konteks spesifik, melainkan ditarik intisari nilainya.

Tidak tampak penulis menerpakna teori ekonomi Barat sebagai perspektif untuk menafsirkan ayat-ayat bisnis. Penulis hanya menggali ajaran-ajaran al-Qur`an yang ditawarkan sebagai solusi terhadap persoalan-persoalan bisnis.

16. *Matematika dalam al-Qur`an* karya Abdussakir

Dalam pengantar buku ini, Abdussakir mengatakan bahwa selama ini integrasi agama (Islam) dan sains hanya wacana; belum ada bukti yang menunjukkan bahwa agama dan sains bisa diintegrasikan. Atas dasar ini, ia kemudian mengklaim bahwa bukunya ini adalah bukti konkret integrasi tersebut, dan bahwa tidak ada dikotomi antara keduanya.[97] Melalui karya ini, ia ingin membuktikan bahwa integrasi tersebut dapat dibuktikan dengan kajian tentang matematika dalam al-Qur`an. Kajian ini sejati di kalangan penulisnya disebut sebagai "kemukijizatan angka" (*al-i'jāz al-'adadī*) dalam al-Qur`an yang menjadi bagian dari tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*).

---

[96]Toriquddin, *Tafsir Tematik,* 19-21.

[97]Abdussakir, *Matematika dalam al-Qur`an* (Malang: UIN-Maliki Press, 2020), v.

Dalam buku ini, penulis menjelaskan tiga hal. Pertama, struktur matematika yang rapi dalam al-Qur`an yang tidak bisa ditandangi oleh manusia. Melalui pendekatan matematis yang dilakukannya terhadap angka 19 dalam al-Qur`an, ia berkesimpulan bahwa memang ada matematika dalam al-Qur`an. Analisis korelasi angka ini dengan berbagai keserasian dalam basmalah, penyebutan bilangan, dalam shalat dan dzikiri, menurutnya, membuktikan kemukizatan al-Qur`an melalui matematika.

Kedua, konsep dasar matematika yang bisa digali dari al-Qur`an. Menurut penulis, konsep dasar matematika al-Qur`an lebih awal dibandingkan temuan manusia, dan baru dirasakan pentingnya pada era tahun 1980-an. Bahkan, menurut penulis, konsep dasar matematika itu bisa diajarkan secara praktis di sekolah-sekolah di Indonesia di kalangan kaum muslimin.

Ketiga, implementasi matematika dalam pelaksanaan ajaran-ajaran Islam, seperti pada pembagian warisan (*farā`iḍ*). Bahkan, matematika diperlukan untuk memahami kandungan al-Qur`an, seperti lamanya Nabi Nūḥ tinggal bersama kaumnya dan lamanya *Aṣḥāb al-Kahf* tertidur di dalam sebuah gua.

Sebagai contoh, ketika penulis berbicara tentang struktur matemtika pada basmalah (19 huruf), misalnya, ia menunjukkan kemukijizatan angka pada *basmalah* dengan jumlah huruf penyusunnya sebagai berikut:

No.	Kata	Huruf Penyusun	Total (numerik hijā`iyyah)
1.	Bism	3	102
2.	Allāh	4	66
3.	Al-Raḥmān	6	329
4.	Al-Raḥīm	6	298

Jika dilakukan penjumlahan kumulatif jumlah huruf penyusun masing-masing kata akan diperoleh 3, (3 + 4), (3 + 4 = 6), dan (3 +

4 + 6 + 6) yang akan menghasilkan bilangan 3, 7, 13, dan 19. Jika nomor masing-masing kata diikuti hasil penjumlahan kumulatif tersebut akan menghasilkan 1327313419. Kemudian jumlah ini bisa dijelaskan sebagai hasil dari perkalian dengan 19 yang merupakan jumlah huruf pada basmalah seperti berikut: 1327313419 = 69858601 x 19.[98]

Mengapa patokan angka yang dijadikan sebagai dasar analisis matematika ini adalah 19? Di samping karena angka itu ganjil, yaitu angka yang disukai oleh Allah swt yang ganjil (*witr*), sesuai dengan makna suatu ḥadīts, menurut Abdussakir, angka 19 memang memiliki posisi istimewa. Misalnya, dalam Q.s. al-Muddatstsir: 30-31 disebutkan bahwa jumlah malaikat yang menjaga neraka adalah 19 orang. Menurutnya, ayat ini berisi tiga hal penting, yaitu: (1) angka itu menjadi cobaan bagi orang-orang yang kafir dan orang-orang yang dalam hatinya ada penyakit; (2) memantapkan keyakinan orang-orang diberi *al-Kitāb* sebelu turunnya al-Qur`an; (3) menambah keyakinan orang-orang yang beriman.[99]

17. *Narasi Sosiologis al-Qur`an: Mengurai Narasi al-Qur`an tentang Bangsa Aad, Tsamud, Arab dan Bani Israil* karya Ali Hamdan

Karya ini berupaya untuk mengintegrasikan antara kajian tafsir dengan perspektif sosiologis melalui kisah nabi-nabi dalam al-Qur`an. Kisah-kisah itu, menurut Hamdan, di samping berguna sebagai pengetahuan, juga diambil pelajarannya yang bisa berguna dalam konteks kekinian.[100]

---

[98]Abdussakir, *Matematika dalam al-Qur`an,* 16.

[99]Abdussakir, *Matematika dalam al-Qur`an,* 36.

[100]Ali Hamdan, *Narasi Sosiologis al-Qur`an: Mengurai Narasi al-Qur`an tentang Bangsa Aad, Tsamud, Arab dan Bani Israil* (Malang: UIN-Maliki Press, 2020), viii.

Menurut Hamdan, ada empat kategori model narasi al-Qur`an berkaitan dengan nabi dan rasul: (1) penyebutan nabi dan rasul secara global tanpa menyebut bangsa; (2) penyebutan dengan disertai masyarakat (*qaum*) yang menjadi sasaran risalah; (3) penyebutan disertai dengan tempat tinggal dan negerinya; (4) penyebutan disertai dengan menyebut nama nabi dan rasul dan masyarakat yang menjadi sasaran risalah.[101]

"Narasi sosiologis" yang dimaksud oleh Hamdan adalah penuturan perilaku bangsa-bangsa yang menjadi sasaran risalah para nabi tersebut. Aspek sosiologis yang ditekankan dalam narasi tersebut adalah pengaruh perilaku masyarakat tersebut sebagai penyebab kemusnahan mereka dalam sejarah. Sebagai contoh, bangsa 'Ād, sebagaimana dicatat oleh Hamdan, adalah bangsa yang arogan dan tiran. Hal ini disebabkan karena mereka dikaruniai fisik yang kekuatan, istana megah di masanya, kekayaan melimpah, dan kendaraan berupa hewan tunggangan yang terbaik. Arogansi karena kelebihan yang mereka miliki ini menyebabkan mereka menolak risalah yang disampaikan oleh rasul yang diutus oleh Allah swt. Perilaku negatif itu membawa mereka kepada keruntuhan.[102]

Karya ini karya dengan deskripsi dari berbagai literatur tafsir klasik, namun tidak diberikan analisis yang memadai, khususnya dari perspektif sosiologis, selain hanya menyimpulkan perilaku-perilaku negatif umat-umat terdahulu seperti itu dan kaitannya dengan kehancuran mereka. Tidak ada teoretisasi, baik pada hukum sejarah bangun-runtuh masyarakat tersebut menurut logika al-Qur`an, maupun analisis sosiologis dari perspektif tertentu.

---

[101]Hamdan, *Narasi Sosiologis al-Qur`an,* 2.

[102]Hamdan, *Narasi Sosiologis al-Qur`an,* 119-120.

BAB IV
PERKEMBANGAN TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA: DARI METODE HINGGA PRODUK TAFSIR

A. Tafsir Ilmiah al-Qur`an sebagai Bagian dari Filosofi Integrasi Ilmu: Jejak Sang Rektor "Arsitek", M. Amin Abdullah

1. Integrasi Ilmu dan Posisi Kajian al-Qur`an

Amin Abdulllah bisa dianggap sebagai arsitek filosofi integrasi ilmu di UIN Sunan Kalija. Ia merumuskan apa yang disebutnya sebagai "jaring laba-laba" (*spider web*) yang menggambarkan hubungan secara integratif dan interkonektif antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum. Filosofi integrasi keilmuan ini memuat paradigma keilmuan baru yang secara epistemologis mengiringi proyek alih status IAIN ke UIN Sunan Kalijaga.

Gambar 1: Jaring Laba-Laba Keilmuan Teoantroposentrik-Integralistik Dalam Universitas Islam Negeri

Sumber: Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 107.

Dari hierarki yang terlihat dari bentuk integrasi ilmu di atas, dapat dipahami sebagai berikut. Pertama, pada lapisan 1 (paling inti) bahwa al-Qur`an bersama al-Sunnah menjadi sumber utama ilmu-ilmu lain. Itu artinya bahwa pengembangan keilmuan di universitas ini harus bersumber, atau setidaknya, tidak bertentangan dengan ajaran pokok yang bersumber dari keduanya. Al-Qur`an, menurut Amin, harus dipahami dalam dua pengertian, yaitu sebagai landasan etika-moral keagamaan yang objektif dan sebagai sumber pandangan-hidup (*weltanschauung*) yang menggabungkan dasar bagi keilmuan dan keagamaan. Al-Qur`an, menurutnya, harus dipahami baru secara hermeneutis.[1] Dengan demikian, bisa dipahami bahwa: (1) ia memandang al-Qur`an lebih cenderung sebagai kitab suci yang memuat ajaran moral, sebagaimana juga dipahami oleh Fazlur Rahman, sebagai hal yang tidak terpisah dari dimensi ajaran (legal-spesifik); (2) al-Qur`an tidak hanya menjadi dasar pengembangan keilmuan, melainkan secara padu, juga menjadi dasar keagamaan, sehingga perguruan tinggi Islam dipandang sebagai lembaga keilmuan dan keagamaan; (3) al-Qur`an harus dipahami dengan pendekatan yang baru, yaitu melalui pendekatan hermeneutik; (4) al-Qur`an harus dipahami tidak hanya dari rincian ajarannya secara spesifik, atomistik, dan terpisah, melainkan sebagai ajaran yang padu dan komprehensif yang dipahami dari pandangan menyeluruhnya yang disebut "pandangan-dunia" (*world-view, weltanschauung*).

Kedua, pada lapis ke-2, Amin menegaskan pentingnya metode dan pendekatan. Kedua hal ini, menurutnya, adalah penting agar pengembangan keilmuan di perguruan tinggi tidak hanya bersumber dari sumber al-Qur`an dan Sunnah, melainkan juga ilmu-ilmu pada lapis ke-2 ini (tafsir, fiqih, tarikh, ḥadīts, tasawuf, falsafah, kalām, dan bahasa) tidak hanya bergerak pada pendekatan keilmuan klasik, melainkan juga bergerak ke pendekatan sosial dan humaniora

[1]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 106.

kontemporer (antropologi, sosiologi, psikologi, dan filsafat dengan segala teori dan pendekatannya).[2] Pengembangan kajian keislaman, termasuk tafsir, menurutnya, harus dilakukan dengan pendekatan multidispiliner, interdisipliner, dan transdisipliner. Pendekatan transdisipliner dilakukan dengan melibatkan hubungan tridialektis, yaitu agama, filsafat, dan sains. Dialektika tiga ilmu ini, misalnya, tergambar dari penafsiran terhadap teks al-Qur`an yang tidak menafikan keseluruhan realitas (*wholeness of reality*), sebagaimana dikembangkan oleh filsafat, dan tidak mengabaikan perspektif keilmuan dari berbagai disiplin ilmu.[3] Ada dua model pengembangan interdisiplin yang ditawarkannya, yaitu pengembangan interdisipliner antara ilmu-ilmu kealaman dan ilmu-ilmu sosial dan antara ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial, dan agama.[4]

2. Al-Qur`an Sebagai Sumber Filsafat Islam: Contoh Dasar Pengembangan Kajian Integratif

Amin mengatakan sebagai berikut:

> "Kita sepakat bahwa kitab suci al-Qur`an bukanlah buku filsafat. Tapi, begitu manusia mencoba untuk memahami al-Qur`an dan menafsirkannya, maka mulailah muncul berbagai aliran pemikiran. Aliran pemikiran manusia Muslim inilah yang menjadi obyek kajian ilmu-ilmu agama dan sosial. Berdasarkan anggapan dasar ini kita dapat mengatakan bahwa filsafat dan epistemologi Islam yang berkecenderungan Platonis dan Neoplatonis, agaknya mereduksi keutuhan ajaran al-Qur`an."[5]

---

[2]Amin, *Islamic Studies,* 107-108.

[3]M. Amin Abdullah, *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer* (Yogyakarta: IB. Pustaka, 2020), 114.

[4]Amin, *Multidisiplin,* 117-127.

[5]M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 256.

Menurut Amin, sebenarnya ada ajaran al-Qur`an yang sejati, tidak sebagaimana dimanipulasi oleh tokoh-tokoh aliran, yang menjadi dasar pengembangan pemikiran filsafat dalam Islam. Meski al-Qur`an bukanlah buku filsafat, ia bisa menjadi inspirasi atau titik-tolak pemikiran kreatif. Sebagai contoh tentang bagaimana empirisme dalam pengertiannya sesungguhnya sejalan dengan ajaran al-Qur`an adalah kisah al-Qur`an tentang Nabi Ibrāhīm mencari Tuhan. Dalam proses pencarian metafisis sekalipun, Nabi Ibrahim masih menggunakan peralatan inderawi. Al-Qur`an tidak menafikan pentingnya penyeledikan empiris untuk mencapai rumusan yang bersifat abstrak, fundamental, dan universal. Oleh karena itu, Amin menyarankan agar dalam studi al-Qur`an, juga dilakukan studi empiris, baik yang berkaitan dengan fakta alam (fisika, astronomi, dan iptek secara umum) maupun kehidupan manusia (psikologi, ekonomi, antropologi, sejarah, sosiologi, dan komunikasi). Dalam konteks ini, kajian empiris-interdisipliner diperlukan untuk mengungkap ayat-ayat *kawniyyah* (ayat yang berkaitan dengan fenomena alam). Memang, di samping ayat *kawniyyah*, al-Qur`an juga memuat ayat yang bersifat ajaran normatif yang berkaitan dengan spiritualitas dan moralitas. Dalam hal ini, kajian ayat *kawniyyah* yang masih berserak dalam beberapa kajian harus diikat dengan aspek normatif al-Qur`an.[6]

Selanjutnya, dimensi empiris al-Qur`an itu dicoba dituangkan oleh Amin dalam skema-skema filsafat. Dalam contoh kisah al-Qur`an tentang pencarian Tuhan yang dilakukan oleh Ibrāhīm, al-Qur`an menekankan aspek "proses", tidak hanya "fondasi" (keyakinan yang sifatnya kekal), sama ketika al-Qur`an berbicara tentang berbagai proses, seperti proses kejadian manusia, proses kejadian binatang, dan proses kejadian manusia. Nabi Ibrāhīm melalui proses yang panjang dalam menemukan iman yang benar. Setidaknya, al-Qur`an selalu menghubungkan "proses" dengan

[6]Amin, *Studi Agama*, 256-257.

"kekalan" secara dialektis. Apa yang dimaksud oleh Amin dengan "proses", terkandung di dalamnya ide tentang perubahan, sedangkan dalam "fondasi" atau "kekekalan", terkandung ide kemapanan dan tidak adanya perubahan. Secara psikologis, "proses" menyediakan kepada manusia berbagai alternatif, sedangkan "kekekalan" menyediakan seperti rumus baku 2 x 2 = 4 dalam matematika. Padahal, hitungan matematika saja mendapat tantangan dari filosof analitik dan filosof pragmatis. Filsafat ilmu, menurut Amin, lebih cenderung kepada pilihan "proses" dibandingkan "fondasi". Hal-hal yang mapan mulai dipertanyakan, seperti masukan dari sejarah ilmu pengetahuan (*history of science*) dan sosiologi ilmu pengetahuan (*sociology of science*). Ilmu-ilmu normal (*normal sciences*) mulai digeser ke ilmu-ilmu revolusioner (*revolutionary sciences*).[7] Ulasan Amin yang begitu panjang ini memang terasa unik dan rumit, hanya untuk dalam menjelaskan kesejajaran antara ide "proses" dalam al-Qur`an dengan ide "proses" dalam tinjauan filsafat. Inti yang mendasari semua adalah kritiknya atas kemapanan, karena dalam pembeberan al-Qur`an tentang bukti-bukti empiris menuju "fondasi" (kebenaran iman yang ditawarkan) melalui ayat-ayat *kawniyyah*, manusia dihadapkan pada tawaran-tawaran.

Bagaimana al-Qur`an sebagai sumber pemikiran filsafat dalam Islam, Amin menunjukkan bahwa di samping dimensi *dzikr* (Q.s. al-Ra'd: 28) sebagai dimensi spiritualitas, al-Qur`an juga memuat "dimensi kuriositas al-Qur`an", yaitu melalui dorongannya terhadap rasa ingin tahu yang mendalam agar manusia menggali dan mempelajari alam semesta. Di antara ayat yang dirujuk oleh Amin berkaitan dengan dimensi kuriositas al-Qur`an adalah Q.s. al-Kahfi: 109 berikut:

> Katakanlah: "Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum

[7]Amin, *Studi Agama*, 257-258.

habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)".

Yang dimaksud dengan "tinta" (*midād*) dari air laut untuk menulis "kalimat-kalimat Allah" (firman dan ilmu-Nya) dalam ayat di atas, menurut pemahaman Amin, secara metaphor (perumpamaan, ibarat) adalah tantangan al-Qur`an agar manusia mempelajari alam dan menemukan hukum-hukum di dalamnya, baik hukum alam fisika maupun hukum sosial. Namun, pencarian manusia tidak akan mencapai batas "final". Dengan demikian, ayat ini menegaskan tentang dimensi "proses" panjang atau kuriositas al-Qur`an. "(Menulis) kalimat-kalimat Allah" dalam ayat di atas mengandung pengertian "meneliti dan menyelidiki lewat *trial and error* untuk menemukan rumusan hukum-hukum reguleritas yang melekat dalam karya dan kreativitas Tuhan yang menjelma dalam bentuk alam semesta dan manusia". Menurut Amin, ayat ini menunjukkan bahwa pengetahuan manusia yang bersifat relatif dalam menulis mahakarya Tuhan tidak bisa mencapai finalitas, karena keterbatasan "tinta" manusia akan habis, sebelum mahakarya Tuhan habis tertulis dan terumuskan dalam lembaran-lembaran ilmu pengetahuan yang terkonstruksi secara sistematis. Seandainya tinta dari air laut, lalu ditambah dengan air laut yang baru, manusia akan tetap kehabisan tinta. Ilmu pengetahuan yang berusaha merumuskan hukum-hukum reguleritas kreativitas Tuhan selalu kehabisan tinta karena banyaknya obyek studi yang perlu dikaji oleh manusia.[8]

Meskipun ayat di atas terbuka untuk ditafsirkan berbeda, Amin memilih penafsiran yang menggugah kuriositas dibandingkan penafsiran *tashghīr* ("mengecilkan", yaitu penafsiran yang menekankan betapa "kecil"-nya manusia di hadapan alam semesta). Penafsiran terakhir ini, menurutnya, cenderung berpotensi menghilangkan ide kausalitas, karena tantangan tadi benar-benar di luar jangkauan kemampuan manusia. Amin tidak bisa

[8]Amin, *Studi Agama*, 259.

memastikan apakah ada hubungan antara penafsiran *taṣghīr* ini dengan menghilangnya ide kausalitas dalam teologi Asy'ariyyah. Mungkin juga, sebagaimana komentarnya dengan munculnya aliran pasca-pemahaman al-Qur`an seperti tampak dalam kutipan sebelumnya, ia cenderung menyalahkan aliran teologi ini dalam kemunculan penafsiran *tashghīr*. Ia mensinyalir ada intervensi pemahaman tashawuf dalam teologi Asy'ariyyah. Menurutnya, terdapat "kontradiksi internal" dalam masalah ini, karena jika filsafat Islam yang benar-benar Platonis-rasional ketika masuk ke teologi Asy'ariyyah, ide kausalitas menjadi hilang.[9] Jadi, tampaknya ia melacak menghilangnya ide kausalitas dalam teologi Asy'ariyyah sebagai akibat masuknya tashawuf, karena dalam beberapa tulisannya, seperti dalam disertasinya tentang etika al-Ghazālī dan Kant, ia mengkritik tajam terhadap menghilangnya ide kausalitas dalam kalām al-Ghazālī yang bercorak Asy'ariah dan sufistik.[10] Dalam kaitannya dengan munculnya penafsiran *tashghīr* tersebut, Amin dengan demikian mengkritik penafsiran yang ideologis, sehingga ide al-Qur`an tentang kuriositas yang menantang aktivisme manusia menjadi hilang.

Untuk menarik pesan al-Qur`an yang otentik, tanpa dimanipulasi oleh kepentingan ideologis, Amin menyarankan "ta'wil ilmiah" (*al-ta`wīl al-'ilmī*), yaitu suatu "pembacaan/penafsiran yang produktif" (*al-qirā`ah al-muntijah*), istilah yang sebenarnya dipopulerkan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, dengan mengadopsi perangkat hermeneutika. Yang dimaksud pendekatan hermeneutika adalah gerak melingkar (sirkuler) hermeneutis antara nalar bayānī, 'irfānī, dan burhānī. Dengan cara begini, ada saling mengontrol, mengkritik, dan memperbaiki antara penafsiran yang ditawarkan.[11]

---

[9]Amin, *Studi Agama*, 259.

[10]Al-Ghazālī dikatakan menolak ide tentang kausalitas, baik dalam kaitan dengan alam maupun moralitas. Lihat lebih lanjut Amin, *The Idea of Universality of Ethical Norms*, 71-77.

[11]Amin, *Islamic Studies,*185.

Menurut Amin, al-Qur`an merupakan sumber utama pemikiran filsafat Islam. Ketika mendefinisikan filsafat (1999), ia menyebut dengan jelas filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam, yaitu sebagai "cara berpikir, mentalitas, dan perilaku yang diilhami oleh norma-norma dan ajaran-ajaran al-Qur`an dan al-Sunnah". Dalam definisi lain dalam tulisannya yang tampaknya belakangan yang dikemukakannya, meski tidak secara eksplisit menyebut al-Qur`an dan al-Sunnah sebagai sumber, secara analogis, dengan menyebut filsafat Islam sebagai "hasil produk sejarah budaya manusia Muslim", dapat dipahami bahwa budaya Muslim itu pada tingkat idealitasnya tentu bersumber dari al-Qur`an dan al-Sunnah. Namun, dalam definisi kedua, diperjelas bahwa filsafat Islam mempersoalkan tiga isu pokok, yaitu epistemologi, metafisika, dan etika. Dalam tulisannya (1991), "Aspek Epistemologis Filsafat Islam",[12] ketika baru saja pulang dari Turki menyelesaikan pendidikan doktornya, ia lebih tampak menekankan pentingnya peran al-Qur`an dalam pengembangan pemikiran filsafat Islam.

Alasan mendasar dari penegasannya akan pentingnya posisi al-Qur`an adalah sebagai berikut. Pertama, keterbatasan tawaran pemikiran dari filsafat Yunani yang selama ini disebut-sebut sebagai sumber filsafat Islam. Dalam isu epistemologi, misalnya, pemikiran Plato terlalu mengarah kea rah transenden, ke arah dunia "idea" yang tidak berubah-ubah, kekal, a-historis, sehingga bersifat kontemplatif. Oleh sebagian pengamat, kecenderungan ini menyebabkan etos ilmu pengetahuan empiris terhambat. Sebaliknya, pemikiran Aristoteles yang bertolak dari induksi empiris yang dikatakan selangkah lebih

[12]Artikel ini semula disampaikan di Kelompok Pengkajian Filsafat Islam (KPFI) IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, pada 28 September 1991, kemudian diterbitkan di *al-Jāmi'ah: Majalah Ilmu Pengetahuan Agama Islam*, IAIN Sunan Kalijaga, No. 50, 1992. Artikel ini kemudian diterbitkan sebagai bagian dari bukunya, *Studi Agama*.

maju daripada pemikiran Plato juga dikritik tajam oleh Francis Bacon (1561-1626 M).[13]

Kedua, keterbatasan tawaran pemikiran filsafat Islam sendiri. Persoalannya adalah jika filsafat Islam bersandar kepada pemikiran-pemikiran Yunani itu saja, kritik-kritik yang dialamatkan kepada Plato dan Aristoteles tersebut sama artinya dengan kritik-kritik terhadap filsafat Islam, meskipun dalam filsafat Islam, tidak seluruh bangunan pemikirannya ditimba dari filsafat Yunani. Salah satu pemikiran orisinal filosof Islam adalah filsafat kenabian. Selanjutnya, meski terdapat orisinalitas pemikiran dalam filsafat Islam, sikap kita, menurut Amin, seperti halnya kritik terhadap pemikiran Yunani, adalah juga bersikap kritis terhadap rumusan pemikiran filosof-filosof Muslim. Namun, dalam kenyataannya, kritik terhadap filsafat Islam bukan pada teori epistemologi, melainkan metafisika. Akibatnya kemudian adalah berkembangnya teologi rasional kalām al-Ghazālī. Arus transendentalisme ini berpengaruh terhadap pola pikir kaum Muslim. Kajian epistemologi yang seharus bersifat kritis historis ditarik ke wilayah rasional teologi Islam dan metafisika kontemplatif. Keterbatasan pemikiran filsafat Islam terlihat, misalnya, sekali lagi dalam epistemologi, dalam kajian filsafat Islam modern.[14] Epistemologi Islam sarat dengan dominasi kalām dan sufisme, seperti tampak pada al-Ghazālī, dan terkesan dangkal, karena dalam pemikiran Islam, wilayah epistemologi, etika, dan metafisika menyatu. Pemikiran epistemologi Islam tidak bisa menyahuti spektrum kajian epistemologi yang sesungguhnya lebih luas.[15]

Ketiga, kritik terhadap filsafat Barat. Menurut Amin, paradigma Barat dalam menjelaskan filsafat cukup menimbulkan citra negatif di kalangan kaum Muslimin. *Falsafatunā* karya Muhammad Bāqir al-

---

[13]Amin, *Studi Agama*, 254.

[14]Amin, *Studi Agama*, 254.

[15]Amin, *Studi Agama*, 250-253.

Shadr (Syī'ah) yang telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia (1991), misalnya, hanya mengkaji epistemologi rasionalisme, sedangkan empirisme dianggap berkaitan langsung dengan materialisme-komunisme. Empirisme dikonotasikan dengan positivisme yang berkembang di Barat, yang kemudian berimplikasi pada materialisme-komunisme yang meniadakan etika dan metafisika. Kesalahan dalam memahami empirisme oleh kalangan Muslimin disebabkan oleh "Barat sentris" yang mendominasi kajian filsafat.[16] "Ada yang hilang" (*something lost*) yang dimaksudkan oleh Amin adalah distorsi pemaknaan empirisme oleh paradigma Barat dalam kajian filsafat, sehingga hal itu menimbulkan citra yang tidak utuh di mata kaum Muslimin. Empirisme sesungguhnya adalah studi-studi empiris yang didasarkan atas data (*based on data*). Pemahaman ini malah sealur dengan al-Qur`an dalam bahwa dalam dunia empirislah justru ada bukti-bukti kebesaran Tuhan, sehingga hal ini tidak menjurus ke atheisme. Empirisme bisa dikembangkan menjadi studi empiris berbasis data terhadap berbagai bidang kehidupan yang tidak lepas dari kerangka moralitas al-Qur`an.[17]

Melalui kritiknya terhadap filsafat Yunani dengan dominasi pemikiran Plato dan Aristoteles yang memiliki keterbatasan, terhadap filsafat Islam di tangan filosof Muslim yang cenderung didominasi oleh epistemologi kalām dan sufisme, dan dominasi filsafat Barat yang tidak memberikan penggambaran yang utuh tentang epistemologi sesungguhnya, dari sini Amin menawarkan solusi al-Qur`an.

Dalam konteks pengembangan pemikiran filsafat Islam, dalam hubungannya dengan posisi al-Qur`an sebagai sumber inspirasinya,

---

[16]Tentang bagaimana kegelisahan akademik Amin berkaitan dengan tidak seimbangnya antara kajian Barat terhadap Timur (orientalisme) dan kajian Timur terhadap Barat (oksidentalisme), lihat tulisannya, "Kita Juga Memerlukan Oksidentalisme", dalam *Studi Agama*, 211-215.

[17]Amin, *Studi Agama*, 255-256.

Amin menyarankan, khususnya untuk kepentingan mendongkrak perkembangan ilmu pengetahuan, agar kajian epistemologi, metafisika, dan etika berjalan secara proporsional, karena al-Qur`an sendiri membicarakan ketiga aspek itu juga secara proporsional, tanpa mereduksi yang satu masuk ke wilayah yang lain.[18] Di atas, telah dikemukakan, bahwa menurut Amin, selama ini dalam kajian filsafat Islam, ketiga wilayah itu menyatu.[19]

Meski dalam al-Qur`an ketiga aspek itu ditekankan secara proporsional, dalam praktiknya, ada skala prioritas yang harus didahulukan. Menrutnya, untuk memicu perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam, rekonstruksi bangunan epistemologi diperlukan, tanpa meninggalkan metafisika dan etika, sehingga dengan cara ini, kaum muslimin menjadi produsen ilmu pengetahuan. Sebaliknya, jika metafisika dan etika menjadi "panglima", kaum Muslimin cenderung menjadi konsumen ilmu pengetahuan.[20]

3. Pembaruan Pemikiran tentang Tafsir al-Qur`an

Alasan mengapa perlunya pembaruan terhadap pemahaman ayat-ayat al-Qur`an, menurut Amin, adalah karena pola pikir masyarakat yang selalu merujuk ke teks keagamaan dalam kehidupan beragama, dibandingkan merujuk ke pertimbangan akal sehat (*common sense*). Teks tersebut dirujuk oleh pemuka agama, ketika terjadi persoalan sosial, tanpa mempertimbangkan bagaimana teks itu dulu muncul dari konteks yang mengelilinginya. Salah satu persoalan menarik untuk dikaji dalam wacana filsafat Islam, menurutnya, adalah khazanah intelektual Muslim yang terkait dengan tafsir al-Qur`an. Atas dasar ini, perlu pembaruan pemahaman tafsir al-Qur`an.[21]

---

[18]Amin, *Studi Agama*, 260.

[19]Amin, *Studi Agama*, 260.

[20]Amin, *Studi Agama*, 260.

[21]Amin, *Islamic Studies,* 136-137.

Jargon yang selalu digemakannya adalah "pergeseran paradigma" (*shifting paradigm*) berpikir dari berpusat pada teks semata ke konteks. Gugatan terhadap "serba-teks" tersebut dituangkan dalam kritiknya terhadap hal-hal berikut:

Pertama, ide tentang sakralisasi teks. Ide ini muncul dari fase klasik Islam tentang status apakah al-Qur`an itu baru (*ḥādits*)/ diciptakan (*makhlūq*) atau abadi (*qadīm*)/ bukan diciptakan (*ghayr makhlūq*)? Dalam ungkapan Amin, "apakah al-Qur`an merupakan bentuk 'intervensi' Tuhan (*ḥādits*) terhadap perjalanan hidup manusia di era kerasulan Muhammad saw, ataukah al-Qur`an bersifat kekal dan abadi seperti halnya keabadian Tuhan sendiri?" Amin cenderung kepada pendapat bahwa teks al-Qur`an tidaklah sakral, atau dalam debat di sini, tidak abadi, karena al-Qur`an turun proses "kausalitas antara ayat-ayat al-Qur`an dan peristiwa-peristiwa sejarah sosial-budaya yang melatarbelakanginya". Di sini, ia menekankan upaya desakralisasi. Jadi, menurutnya, sakralisasi teks ayat al-Qur`an berkaitan dengan penolakan latar belakang historis turunnya ayat al-Qur`an, yang biasanya disebut sebagai *asbāb al-nuzūl*. Meski pernyataan ini tidaklah benar, karena tidak ada hubungan langsung antara keyakinan akan keabadian teks al-Qur`an dengan penolakan adanya ayat-ayat al-Qur`an yang terkadang turun karena latar belakang historis tertentu,[22] Amin meyakini ada keterkaitan antara sakralisasi itu dengan penolakan *asbāb al-nuzūl*. Bagi Amin, *asbāb al-nuzūl* adalah "hubungan kausalitas positif" antara pesan-pesan atau norma-norma al-Qur`an dengan peristiwa-peristiwa sosial, ekonomi, politik yang mengitarinya.[23]

---

[22]Begitu banyak ulama yang meyakini sakralitas al-Qur`an tetap meyakini pentingnya *asbāb al-nuzūl*, seperti al-Syāfi'ī, al-Zarkasyī, dan al-Suyūṭī. Oleh karena itu, kedua isu ini tidak saling terkait.

[23]Amin, *Islamic Studies,* 138. Ketika Amin menyebut *asbāb al-nuzūl* sebagai "hubungan kausalitas positif", tampak ada problem serius, karena dalam faktanya yang disebut sebagai *asbāb al-nuzūl* tergantung pada pelaporan Sahabat Nabi yang langsung menyaksikan peristiwa, jika sumbernya riwayat (*riwāyah*), tidak nalar (*dirāyah*), meskipun sejak awal al-Wāḥidī membatasinya pada riwayat.

Kedua, model penafsiran yang "reproduktif", yaitu penafsiran yang cenderung hanya mengulang penafsiran-penafsiran ulama terdahulu, tanpa melahirkan penafsiran-penafsiran yang baru. Sebaliknya, yang diinginkan adalah model penafsiran "produktif", yaitu penafsiran baru yang sesuai dengan perubahan dan perkembangan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan ajaran moral dan pandangan hidup al-Qur`an. Dengan penafsiran "produktif", pesan ayat al-Qur`an yang dipahami tidak semata analisis leksikal (merujuk ke kamus), tanpa mempedulikan konteks, sehingga akibatnya menjadikan hasil penafsiran sebagai korpus tertutup dan a-historis, melainkan pesan ayat itu "berdialog" (istilah yang sering didengung oleh Amin yang dikatakan sebagai ciri kerja hermeneutika, "bernegosiasi", ada "proses negosiasi", *negotiating process*) antara teks, pengarang, dan pembaca.[24] Distingsi antara dua macam penafsiran itu, diakuinya, diadopsi dari istilah hermeneutika kontemporer. Dengan merujuk ke Farid Esack, seorang pengusung

---

Pelaporan seorang Sahabat yang mewartakan peristiwa tersebut sebagai *sabab al-nuzūl* suatu ayat terkadang tergantung pada penilaiannya secara subjektif dalam menghubungkan antara peristiwa tertentu dengan turunnya ayat. Oleh karena itu, dalam menyikapi pernyataan al-Wāḥidī yang membatasi *asbāb al-nuzūl* pada riwayat semata, al-Suyūthī kemudian berkomentar "Ulama selain al-Wāḥidī mengatakan, 'pengetahuan *asbāb al-nuzūl* adalah persoalan yang diperoleh oleh Sahabat Nabi dengan melihat indikasi-indikasi (*qarīnah*) yang diliputioleh banyak problem, dan sebagian mereka lalu tidak dengan secara meyakinkan mengatakan 'saya kira ayat ini turun dalam konteks ini'". Lihat uraian Nashr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafum al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur`ān* (al-Dār al-Bayḍā`: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2005), 109-111). Dengan demikian, apa yang disebut sebagai *asbāb al-nuzūl* adalah hasil penyimpulan Sahabat terhadap "kondisi" tertentu. Bahkan, dalam kenyataannya, *asbāb al-nuzūl* tidak selalu identik dengan riwayat, melainkan sumber lain, termasuk penafsiran, dan digunakan dalam berbagai tujuan. Lihat Bassām al-Jamal, *Asbāb al-Nuzūl* (al-Dār al-Bayḍā`: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2005).

[24]Lihat pengantar Amin untuk terjemahan buku Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (judul asli: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*) dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies,* 278.

hermeneutika pembebasan untuk perjuangannya membebaskan politik apartheid di Afrika Selatan, dalam karyanya, *Qur`an, Liberation, and Pluralism*, apa yang disebutnya hermeneutika al-Qur`an yang menekankan aspek "produktivitas" penafsiran yang dimaksud oleh Amin adalah hermeneutika resepsi yang merupakan salah satu bagian dari aliran fungsionalisme dalam kajian teks, yang dikontraskan dengan revelasionisme (*revelationism*). Fungsionalisme dalam kajian teks menekankan fungsi teks dan mengklaim bahwa suatu teks tertentu hanya bisa dianggap sebagai teks kitab suci jika teks tersebut lulus "tes pragmatis dan fungsional".[25] Oleh karena itu, teks wahyu harus fungsional bagi solusi kemanusiaan, dan hal itu hanya mungkin jika teks direlasikan dengan konteks, baik ketika turunnya teks itu maupun konteks sekarang yang perubahannya cepat sekali.

B. Pemikiran tentang Metode Tafsir

1. *Al-Ta`wīl al-'Ilmī*: Pemikiran M. Amin Abdullah

Istilah "*al-ta`wīl al-'ilmī*" (takwil ilmiah/ saintifik), bukan "*al-tafsīr al-'ilmī*" (tafsir ilmiah/ saintifik), dipilih oleh Amin, atas dasar perbedaan antara kedua istilah tersebut. Namun, penjelasan tentang perbedaan tersebut bukan sekadar penjelasan sebagaimana berkembang di kalangan pakar '*ulūm al-Qur`ān* yang membedakan tafsir sebagai upaya menguraikan makna teks berdasarkan makna lahiriah bahasa dan *ta`wīl* adalah upaya memahami makna lebih mendalam dari "makna yang kuat" (*al-ma'nā al-rājiḥ*) ke "makna yang lemah" (*al-ma'nā al-marjūḥ*) dari segi petunjuk kebahasaan (*dilālah*) karena ada indikasi-indikasi (*qarīnah*) kuat yang menghajatkan peralihan pemaknaan tersebut.[26] Meski

---

[25]Farid Esack, *Qur`an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1998), 51-52.

[26]Di antara ulama, ada yang menganggap "*tafsīr*" dan "*ta`wīl*" sebagai dua istilah yang sinonim, seperti penggunaan istilah "*ta`wīl*" yang dianggap dengan "*tafsīr*" pada tafsir Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Sebagian ulama lain menganggapnya

mengaku bertolak dari '*ulūm al-Qur`ān*, ternyata Amin memiliki definisi sendiri terhadap kedua istilah ini. Menurutnya, tafsir adalah "cara mengurai bahasa, konteks, dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nash kitab suci". Menurut Amin, definisi ini menekankan teks sebagai "subjek", mungkin karena teks menjadi pusat pemaknaan. Dalam tafsir, teks menjadi sumber utama, sehingga Amin menyebutnya didasarkan epistemologi *bayānī* yang akan diuraikan di sini. Sedangkan, *ta`wīl* adalah "cara memahami teks dengan menjadikan teks dan/ atau lebih tepatnya pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks sebagai 'objek' kajian". Amin menyatakan bahwa memposisikan teks sebagai objek kurang dikenal, terutama dalam kajian konvensional '*ulūm al-Qur`ān* yang telah "matang" dan "baku".[27] Teks sebagai objek yang diajukan oleh Amin, meski tidak seluruhnya asing dalam '*ulūm al-Qur`ān*,[28] dimaksudkan oleh Amin untuk menekankan

---

sebagai dua istilah yang berbeda. Ada yang menganggap *tafsīr* berkaitan dengan menjelaskan makna ungkapan, baik maknanya ditarik secara jelas langsung dari ungkapan atau tidak langsung (melalui nalar mendalam). Sedangkan, *ta`wīl* hanya berkaitan dengan pemaknaan melalui pemaknaan dengan nalar mendalam. Jadi, *tafsīr* lebih umum daripada *ta`wīl*. Namun, sebagian ulama menganggap *tafsīr* adalah memahami kehendak Tuhan melalui teks dengan pemaknaan yang "pasti" (*qaṭ'ī*, dalam batas pengertian "jelas" maknanya, bukan memastikan kehendak Tuhan), sedangkan *ta`wīl*, sebagaimana dipahami oleh al-Māturīdī, adalah memutuskan salah satu di antara dua atau beberapa kemungkinan makna tanpa bukti yang pasti. Ada juga yang memahami *tafsīr* adalah pemaknaan melalui sarana riwayat, sedangkan *ta`wīl* dengan *dirāyah* (nalar). Tafsir dengan ungkapan langsung dari ayat ('*ibārah*), sedangkan *ta`wīl* melalui isyarat (*isyārah*) yang terkandung dalam ungkapan ayat. Lihat lebih lanjut Muḥammad 'Abd al-'Azhīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur`ān,* Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 3-6; Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān,* Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 162-169; Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur`ān* (Riyāḍ: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīts, 1973), 326.

[27]Amin, *Islamic Studies,* 184.

[28]'Alī bin Abī Ṭālib, misalnya, konon pernah mengatakan bahwa teks tidak bisa berbicara dengan sendirinya, kecuali dijadikan bisa berbicara oleh manusia. Ia mengatakan, "Ajaklah al-Qur'an berbicara sendiri, tapi ia tidak akan berbicara sendiri, melainkan kuberitahukan kepadamu tentangnya" (*istanṭiqū al-Qur`ān, wa*

pembacaan hermeneutis, di mana penafsir memiliki peran sentral dalam menegosiasikan teks dengan konteks. Akan tetapi, juga harus dipahami bahwa teks sebagai objek, lalu penafsir sebagai subjek, tidak lantas kemudian menjadikan "teks mati", yaitu ketika teks tidak mampu membebaskan diri dari keseweng-wenangan penafsiran penafsirnya. "Teks hidup" adalah teks yang di tangan penafsirnya masih bisa menjaga keterbukaannya dengan konteks (pembaca, masyarakat). Oleh karena itu, ide tentang teks sebagai subjek atau objek, serta hidup atau mati harus dipahami dari pandangan Amin bahwa antara teks, pengarang (kehendak Tuhan yang terepresentasi melalui teks), dan pembaca perlu keseimbangan.[29]

"*Al-ta`wīl al-'ilmī*" yang ditawarkan oleh Amin tidak sama dengan "*al-tafsīr al-'ilmī*" dalam pengertian tafsir ilmiah dengan menggunakan teori-teori atau "isyarat-isyarat" ilmiah dalam menafsirkan al-Qur`an, terutama yang berkaitan dengan "ayat-ayat semesta", *āyāt kawniyyah*, dalam diskusi metode tafsir umumnya, melainkan secara eksklusif digemakan oleh Amin sebagai metode tafsir yang lebih unggul dibandingkan dengan metode-metode tafsir konvensional selama ini, baik *al-tafsīr bi al-ma`tsūr, al-tafsīr bi al-ra`y, al-tafsīr al-'ilmī, al-tafsīr al-isyārī*, maupun *al-tafsīr al-bāṭinī*.[30]

---

lan yanṭiqa, lākin ukhbirukum 'anhu). "Kitab suci al-Qur'an tidak akan berbicara dengan lisan/ bahasa (sebagaimana manusia). Oleh karena itu, mesti ada para penafsir. Al-Qur'an hanya menjadi berbicara karena dijadikan berbicara oleh manusia (penafsir)" (*lā yanṭiqu bi lisān wa la budda lahu min tarjumān, wa innamā yanṭiqu 'anhu al-rijāl*). Aḥmad al-Baḥrānī, *Al-Ta`wīl: Manhaj al-Istinbāṭ fī al-Islām* (T.tp.: Dār al-Ta`wīl li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1999), 41. Itu artinya bahwa penafsir memiliki peran sentral dalam pemaknaan. Akan tetapi, tentu saja, teks/ nash tetap menjadi pusat atau fokus perhatian, karena tanpa teks, tidak akan pernah ada makna. Teks sebagai objek tentu harus dipahami dalam pengertian bahwa penafsir tidak boleh menjadi literalis, karena pemaknaan tidak hanya dipahami dari dalam teks, melainkan juga konteks.

[29]Amin, *Islamic Studies*, 281-283.

[30]Amin, *Islamic Studies*, 226.

Amin bertolak dari "kegelisahan akademik" yang dialaminya berkaitan dengan ilmu-ilmu keislaman (*'ulūm al-dīn*) yang dianggapnya terlalu kaku dan tidak responsif terhadap perkembangan zaman, khususnya berkaitan dengan isu-isu krusial yang sedang dihadapi oleh manusia sekarang, seperti persoalan HAM, hukum publik, isu wanita, dan pandangan terhadap non-muslim. Beberapa nama intelektual Muslim yang disebutnya yang memiliki keprihatinan yang sama, antara lain, Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Ḥassan Ḥanafi, Muḥammad Syaḥrūr, Abdullahi Ahmed an-Naim, Riffat Hassan, dan Fatima Mernissi. Mereka ini disebut mengajukan kritik terhadap paradigma keilmuan fiqh yang dianggap terlalu kaku. Dengan bertolak dari kritik-kritik yang mereka kemukakan, Amin juga "mengamini" dengan mengritik bahwa ilmu-ilmu keislaman selama ini memiliki paradigma yang tertutup dengan tidak melibatkan "dialog" dengan ilmu-ilmu umum, seperti antropologi, sosiologi, budaya, psikologi, dan filsafat.[31]

Upaya untuk mendialogkan antara ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu-ilmu umum, menurut Amin, memang telah dilakukan, sebagaimana diusulkan oleh para intelektual muslim ini dan juga dilakukan oleh Richard C. Martin yang mengedit sebuah buku antologi, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Mohammed Arkoun dalam *Tārīkhiyyat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī* (edisi bahasa Arab dari bahasa Perancis), dan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*.[32] Buku-buku yang disebut oleh Amin tersebut memiliki karakter yang sama, yaitu mencoba melihat Islam dari perspektif yang ilmiah dan kritis. Buku antologi Martin berisi tentang bagaimana Islam bisa dikaji dari perspektif *religious studies* (studi agama), dari aspek yang beragam dan pendekatan ilmiah serta multi-disipliner, seperti dari aspek kitab suci hingga ritual, dari pendekatan fenomenologi William A. Graham terhadap al-Qur`an

---

[31]Amin, *Islamic Studies*, 186-187.

[32]Amin, *Islamic Studies,* 187.

sebagai kata yang dituturkan, pendekatan hermeneutika Henry Corbin, hingga analisis sastra (*literary analysis*) John Wansbrough.[33] Dua nama terakhir, yaitu Arkoun dan Abū Zayd, dikenal sebagai intelektual Muslim yang sangat kritis dengan bangunan keilmuan Islam yang selama ini. Arkoun, di samping dikenal sebagai penganjur pendekatan-pendekatan sosial dan humaniora terhadap Islam, seperti melalui pendekatan antropologi, ia termasuk tokoh yang berada di depan yang mengumandangkan perlunya ilmu-ilmu keislaman tersebut dipahami dari aspek historisitasnya (*tārīkhiyyah*), karena dengan begitu, sakralisasi pemikiran-pemikiran keagamaan (*taqdīs al-afkār al-dīniyyah*) yang selama ini membelenggu umat Islam dalam jeratan taklid bisa dikikis. Abū Zayd juga merupakan penganjur hal yang sama. Bahkan, dalam bukunya tersebut, ia menekan pentingnya pemaknaan yang objektif terhadap teks-teks keagamaan dan mengritik berbagai paham keagamaan, begitu juga proyek pemikiran pembaharuan, seperti pemikiran Hasan Hanafi, dari aspek objektivitas.[34]

Dengan mengambil contoh-contoh penerapan pendekatan ilmu-ilmu umum terahadap ilmu-ilmu keislaman, khususnya fiqh, seperti yang diterapkan oleh an-Naim dalam melakukan rekonstruksi fiqh dengan teori revolusioner *naskh* dengan menyisipkan nilai-nilai kemanusiaan, Fatima Mernissi, Riffat Hassan, dan Amina Wadud-Muhsin yang mengkaji ḥadīts-ḥadīts missoginis dengan menerapkan analisis gender, Amin berkesimpulan bahwa "ilmu-ilmu keagamaan dengan model paradigma klasik" (*'ulūmuddīn in*

---

[33]Lihat Richard C. Martin, *Approches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

[34]Lihat pada pasal pertama, di mana ia banyak berbicara tentang aspek metododologi kritik wacana keagamaan kontemporer, dan pada pasal kedua, di mana ia banyak menyoroti tentang fenomena pemikiran dan gerakan Kiri Islam, seperti dari aspek *ta`wīl* atau ideologisasi (*talwīn*). Lihat Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (al-Dār al-Bayḍā`: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, ٢٠٠٧). Buku ini telah diterjemahkan oleh Khoiron Nahdiyyin dengan judul, *Kritik Wacana Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

its classical paradigm) perlu dikembangkan dan diperkaya agar ia tidak menjadi tertutup, dan bisa merespon keperluan zaman. Dalam istilah Amin, "humanisasi ilmu-ilmu keislaman",[35] yaitu mengkaji ilmu-ilmu keislaman dengan melakukan "penggeseran paradigma" (*shifting paradigm*) dari paradigma lama yang tertutup dan terkesan "melangit" ke paradigma baru yang terbuka dan terasa lebih "membumi" dan serta menyentuh aspek-aspek kemanusiaan kontemporer. Jadi, dialog antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, menurutnya, meniscayakan pergeseran paradigma.

Langkah awal dari pergeseran paradigma tersebut adalah menjelaskan apa yang disebutnya sebagai "filsafat ilmu keagamaan Islam" (*philosophy of Islamic religious sciences*).[36] Hal itu karena, menurutnya, "ilmu apa pun yang disusun, dikonsep, ditulis secara sistematis kemudian dikomunikasikan, diajarkan dan disebarluaskan baik lewat lisan maupun tulisan tidak bisa tidak mempunyai paradigma kefilsafatan".[37] "Filsafat ilmu" yang dimaksud adalah asumsi dasar seorang ilmuwan, kerangka teori, peran akal, tolok ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, serta hubungan subjek dan objek. Menurutnya, tidak ada satu ilmu pun, termasuk ilmu agama, terlebih yang tersistematisasi sedemikian rupa, yang tidak memiliki struktur fundamental yang unsur-unsurnya adalah semua hal ini, yang mengarahkan kerja teoretik dan praksis keilmuan ke arah penelitian dan pengembangan lebih lanjut.[38]

---

[35]Amin, *Islamic Studies,* 190-191.

[36]Amin, *Islamic Studies,* 191. Lihat juga tulisan, "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, No. 61, Th. (1998): 1-26. Artikel ini telah diterjemahkan oleh Siti Syamsiatun ke bahasa Indonesia, "Pendekatan dalam Kajian Islam: Normatif atau Historis (Membangun Kerangka Dasar Filsafat Ilmu-ilmu Keislaman" dan menjadi bagian dari M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, 26-67.

[37]Amin, *Islamic Studies,* 191.

[38]Amin, *Islamic Studies,* 192.

Dengan asumsi bahwa setiap ilmu memiliki filsafat ilmunya sendiri, Amin kemudian mengadopsi klasifikasi Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī (w. 2010), seorang pemikir asal Maroko, terutama dalam karyanya, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Formasi Nalar Arab) dan *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabī* (Struktur Nalar Arab), berkaitan dengan pemikiran epistemologi yang berkembangan dalam tradisi Islam-Arab. Dari klasifikasi tokoh ini, Amin kemudian mencoba menghubungkan berbagai varian epistemologi tersebut, lalu mengaitkannya dengan penafsiran al-Qur`an.

Alasan mengapa ia memilih klasifikasi al-Jābirī tersebut adalah karena, menurutnya, epistemologi dalam filsafat ilmu menurut pemikiran Barat, seperti rasionalisme, empirisme, dan pragmatisme, tidak relevan untuk dijadikan sebagai kerangka teori dalam memahami cara kerja keilmuan ilmu-ilmu dalam Islam. Menurutnya, filsafat ilmu Barat hanya relevan dalam memahami cara kerja ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), dan humaniora (*humanities*), sedangkan kajian-kajian keislaman (*Islamic studies*), khususnya aqidah, syarī’ah, tashawuf, ‘*ulūm al-Qur`ān*, dan ‘*ulūm al-ḥadīts* lebih tepat dikategorikan sebagai wilayah kajian humaniora klasik (*classical humanities*).[39] Kritik Amin ini tentu harus dipahami dalam konteks bahwa wilayah kajian keislaman yang ia maksud adalah wilayah yang sebagaian besar fokusnya persoalan teks/ nash (*bayānī*), nalar (*burhānī*), dan intuisi (*‘irfānī*). Ia sendiri sebenarnya juga sadar bahwa sebagai fenomena historis, Islam bisa muncul dalam manifestasinya yang kaya dan beragam, baik secara fenomena antropologis, sosiologis, kultural, ekonomi, dan politik. Semua fenomena ini tentu layak dikaji dalam perspektif kajian ilmu-ilmu sosial dari perspektif Barat sekalipun.[40] Di samping itu, memang bisa dipahami alasan pemilihan

---

[39]Amin, *Islamic Studies,* 201.

[40]Lihat pandangan Amin tentang fenomena agama yang harus dikaji secara ilmiah dari berbagai perspektif, baik sosial maupun antropologi.

Amin terhadap epistemologi al-Jābirī, yaitu karena epistemologi ini lebih bisa "didialogkan", meminjam istilah Amin, dengan tafsir yang sumbernya teks/ nash.

Selanjutnya, penjelasan al-Jābirī tersebut dituangkan oleh Amin dalam bentuk aspek-aspek epistemologi, khususnya yang berkembang sekarang, yaitu dari aspek asal-usul (*origin*) pengetahuan yang menjadi sumbernya, metode (proses dan prosedur), pendekatan (*approach*),[41] kerangka teori (*theoretical framework*), fungsi dan peran akal, tipe argumen yang dikembangkan, tolok-ukur validitas keilmuan (seperti korespondensi, koherensi, dan pragmatism), prinsip-prinsip dasar yang dianut, kelompok ilmu dan atau ilmuwan pendukung, dan hubungan antara subjek dan objek. Jasa Amin dalam penjelasan epistemologi ini lebih pada posisinya sebagai "komentator" al-Jābirī, menuangkannya dalam skema filsafat ilmu dengan sepuluh aspek tersebut, kemudian memfungsionalisasikannya dalam kajian tafsir, meski al-Jābirī yang melakukan tipologi seperti itu tidak bermaksud untuk diterapkan secara aplikatif dalam konteks metodologi tafsir al-Qur`an. Namun, bagi Amin, epistemologi, atau lebih luas lagi filsafat ilmu, mesti menjadi kerangka berpikir yang mengarahkan kerja disiplin keilmuan, sehingga secara otomatis pemikiran epistemologi ini tidak hanya bisa dijadikan sebagai *framework* untuk membaca pemikiran epistemologi dalam Islam, melainkan juga bisa difungsionalisasikan secara aktual untuk berbagai keperluan, termasuk dalam konteks penafsiran al-Qur`an.

Pertama, epistemologi *bayānī* (eksplanatif). Epistemologi ini mendominasi hampir semua kerja keilmuan dalam Islam, karena sumbernya adalah teks/ nash. Bahkan, epistemologi ini sering menghegemoni epistemologi lain, yaitu *'irfānī* dan *burhānī*. Epistemologi *bayānī* bersumber dari teks/ nash, atau sumber-sumber yang ditransmisikan melalui riwayat, kesepakatan ulama,

[41]Amin membedakan antara metode dan pendekatan. Yang dimaksud dengan "pendekatan" (*approach*), menurutnya, "cara berpikir" (*way of thinking*).

atau melalui petunjuk Nabi. Karena berpusat pada teks/ nash, maka pendekatannya lebih banyak melalui analisis kebahasaan, sekalipun di dalam juga digunakan mekanisme penarikan kesimpulan melalui analogi, seperti *qiyās al-ghā`ib 'alā al-syāhid* (analogi tentang persoalan gaib, seperti tentang Tuhan, atas dasar sesuatu yang bisa disaksikan). Model epistemologi ini banyak digunakan dalam teologi, fiqh, tafsir, dan ḥadīts. Kebenaran tekstual dianggap lebih utama daripada kebenaran rasional, sehingga ilmu-ilmu yang menerapkan epistemologi ini, seperti teologi, sangat kental sekali dengan klaim kebenaran yang ekskulsif. Teologi, misalnya, sangat sarat dengan dialektika antaraliran, karena nalar yang digunakan adalah nalar dialektis dan kompetitif (*al-'uqūl al-mutanāfisah*) yang muncul dari klaim kebenaran tekstual itu. Berbagai perangkat digunakan dalam analisis teks, seperti persoalan lafzh dan makna, yang umum ('*āmm*) dan khusus (*khāsh*), yang ambigu maknanya (*musytarak*), dan masih samar maknanya (*mutasyābih*), dan yang jelas maknanya (*muḥkam*). Meskipun akal digunakan dalam memahami teks, fungsinya terbatas hanya sebagai justifikatif, repetitif, dan *taqlīdī* (pengukuh kebenaran teks). Oleh karena itu, dalam memahami gejala alam, kuatnya pemahaman yang bergantung pada, seperti tampak pada keyakinan teologi bahwa Tuhan mengatur segalanya, menjadikan ide tentang kausalitas tidak ditekankan. Penjelasan *bayānī* tentang keyakinan teologis dan fakta alam tidak utuh, atomistik, dan masih tampak terpisah (*infiṣāl*).[42] Hal ini ada kaitannya dengan prinsip "pengserbamungkinan" (*tajwīz*), yaitu pola pikir yang melihat segala sesuatu, terlepas dari kepastian kausalitas, bisa terjadi dalam skema kekuasaan Tuhan.[43]

---

[42]Amin, *Islamic Studies,* 202-206.

[43]"*Tajwīz*" digunakan dalam teologi Islam, antara oleh 'Abd al-Jabbār, seorang tokoh Mu'tazilah. Di sini, *tajwīz* berkaitan erat pandangan relativisme yang dianut oleh kalangan yang disebut sebagai *ashḥāb al-tajāhul* (makna literal: kelompok yang pura-pura tidak mengetahui, atau tidak mengakui adanya kebenaran yang tolok-ukurnya bisa diketahui; kalangan relativis). Akan tetapi, *tajwīz* juga bisa digunakan sebagai "senjata" metodologi untuk membantah paham aliran rival,

Model Epistemologi *Bayānī*[44]

1.	Origin (Sumber)	• *Nash*/ teks/ wahyu (otoritas teks) - *al-Khabar, al-Ijmā'* (otoritas Salaf) • *al-'Ilm al-Tawqīfī*
2.	Metode (Proses dan Prosedur)	• *Ijtihādiyyah* - *Istinbāthiyyah*/ *Istintājiyyah*/ *Istidlāliyyah*/ *Qiyās* • *Qiyās* (*Qiyās al-ghā`ib 'alā al-syāhid*)
3.	Pendekatan (*Approach*)	• *Lughawiyyah* (bahasa) - *Dalālah Lughawiyyah*
4.	Kerangka Teori (*Theoretical Framework*)	• *al-Ashl—al-Far'* - *Istinbāthiyyah* (Pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks) - *Qiyās al-'Illah* (Fikih) - *Qiyās al-Dalālah* (Kalām) • *al-Lafzh—al-Ma'nā* - *'Amm-Khāsh*, *Musytarak*, *Hakikat, Majāz, Muḥkam, Mufassar, Zhāhir, Khafī, Musykil, Mujmal, Mutasyābih*
5.	Fungsi dan Peran Akal	• Akal sebagai pengekang/ pengatur hawa nafsu • Justifikatif-repetitif-Taqlīdī (pengukuh kebenaran/ otoritas teks) • *al-'Aql al-dīnī*

seperti tampak dalam *Syarḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, dalam persoalan tentang validitas pengetahuan intuitif yang ditolak oleh kalangan Mu'tazilah. Prinsip *tajwīz* juga mendasari salah satu argumen *ilzām* (*argumentum ad hominem*), yaitu argumen yang digunakan untuk membantah tesis lawan dengan mengadopsi tesis lawan tersebut, kemudian ditarik darinya konklusi-konklusi logis yang justru bertentangan dengan tesis lawan. Jadi, argumen ini pada prinsipnya mencari kontradiksi dalam tesis lawan melalui konsekuensi-konsekuensi logisnya. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 98, 108, 130.

[44]Amin, *Islamic Studies,* 215-216.

6.	Tipe argument	• Dialektik (*jadaliyyah*), *al-'Uqūl al-Mutanāfisah* - Defensif, Apologetik, Dogmatik • Pengaruh pola logika Stoic (bukan logika Aristoteles)
7.	Tolok-ukur validitas keilmuan	• Keserupaan/ kedekatan antara teks atau nash dan realitas
8.	Prinsip-prinsip dasar	1. *Infiṣāl* (diskontinu), atomistik 2. *Tajwīz* (keserbabolehan), tidak ada hukum kausalitas 3. *Muqārabah* (kedekatan, keserupaan), analogi deduktif, *qiyās*
9.	Kelompok ilmu-ilmu pendukung	1. Kalām (teologi) 2. Fikih (Jurisprudensi), Fuqahā` dan Ushūliyyūn 3. Nahwu (grammar), balāghah
10.	Hubungan Subjek dan Objek	• Subjektif (*Theistic* atau *Fedeistic Subjectivism*)

Kedua, epistemologi '*irfānī*. Pandangan Amin tentang epistemologi ini dimulai dengan penyesalannya, karena latar belakangnya sebagai pengurus Muhammadiyah yang notabene puritan, akan berbagai penyimpangan tashawuf yang bertolak dari epistemologi ini. Menurutnya, keabsahan 'irfānī memang sering dipertanyakan, baik oleh kalangan penganut bayānī maupun burhānī. Amin "mengamini" kritik ini dengan menyebut citra tashawuf yang sudah terlanjur tercoreng tidak bisa dirangkul sebagai suatu kesatuan epistemologi Islam yang utuh dan komprehensif, karena katanya, "kecelakaan sejarah" ketika '*irfānī* muncul dalam bentuk tarekat-tarekat (ordo-ordo sufi). Tarekat, menurut penilaiannya, telah menjadi "institusi" atau "organisasi". Yang ia maksud dengan tarekat sebagai institusi atau organisasi adalah tarekat telah menjadi mapan

dan telah membentuk semacam bangunan pemahaman yang mandiri dalam Islam yang memiliki cara dan metode pemikiran sendiri dalam memandangkan keabsahan berbagai ajaran. Dengan kemandirian itu, Amin sepakat dengan statemen Fazlur Rahman yang juga menganut pandangan reformis terhadap tashawuf dalam bukunya, *Islamic Methodology in History*. Menurut Rahman, tashawuf seperti itu tidak lebih daripada "agama dalam agama (*religion within religion*)".[45] Tampaknya, hanya tashawuf dalam bentuk tarekat tersebut yang menjadi sasaran kritik Amin. Sedangkan, intuisi yang sebenarnya menjadi tumpuan olah rasa para sūfī, bagi Amin, malah bisa menjadi epistemologi tandingan bagi epistemologi Barat. Di Barat, dimensi ini diabaikan. Dalam epistemologi '*irfānī*, kebenaran diukur dari "pengalaman langsung" (*direct experience*), yaitu pengalaman batin dalam kedekatan dengan Tuhan. Ilmu yang diperoleh dengan metode ini disebut dengan *al-'ilm al-ḥuḍūrī* dalam tradisi aliran filsafat *Isyrāqiyyah* di Timur, dan kesadaran pra-reflektif dan pra-verbal, atau pengetahuan pra-logis dalam tradisi aliran filsafat eksistensialisme di Barat. Amin lebih lanjut menganalisis implikasi

---

[45]Amin, *Islamic Studies,* 207. Amin merujukkan pernyataan ini, sebagaimana ia kutip, ke karya Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 132-133, 135. Sebenarnya, pernyataan ini dikemukakan oleh Rahman dalam karyanya*, Islamic Methodology in History, selengkapnya sebagai berikut: "We shall now briefly try to establish two points: (a) that Sufism, in the beginning, was a moral-spiritual protest against certain developments of politico-doctrinal nature within the Community; but (b) that after things ossified in the manner described above, Sufism took over as a movement of popular religion and from the sixth-seventh centuries (twelfth-thirteenth centuries of the Christian era) established itself with its peculiar ethos not only as a religion within religion but as a religion above religion*" (Kami akan mencoba sekarang secara singkat untuk menetapkan [tesis] dua poin: [a] bahwa pada awalnya Sufisme adalah protes moral-spiritual terhadap perkembangan-perkembangan tertentu karakter politis-doktrinal dalam masyarakat [Islam], tetapi [b] bahwa setelah segala sesuatu menjadi mengeras dengan cara yang kami deskripsikan di atas, sufisme berubah menjadi sebuah gerakan agama populer dan dari abad ke-6-7 H (12-13 M), memantapkan dirinya dengan etos yang khas *tidak hanya sebagai suatu agama dalam agama, melainkan suatu agama di atas agama*). Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), 106

epistemologi ini pada pandangan seseorang terhadap orang yang lain berbeda. Menurutnya, pola pikir '*irfānī* lebih bisa "merasakan" atau empati dan simpati terhadap keadaan orang lain. Hukum timbal-balik yang bersifat universal (*universal reciprocity*) yang dianut oleh penganut pola pikir epistemologi ini menjadikan mereka lebih bisa memahami keragaman, *unity in difference* (persatuan dalam perbedaan), toleran, dan pluralis. Dalam hal hubungan antara subjek dan objek, epistemologi ini menganut intersubjektivitas, yaitu kebenaran bukanlah subjektif yang tergantung pada subjek yang memahami, bukan pula objektif yang semata tergantung pada objek, melainkan intersubjektif, yaitu bahwa pengalaman yang dialami oleh kelompok sufi dengan sedikit tingkat perbedaan juga bisa dialami oleh orang lain yang berbeda.[46] Ketika menganalisis perbedaan antara '*ālim* dan '*ārif*, Amin lebih mengapresiasi seorang '*ārif*, karena seseorang dengan kapasitas pandangan batin yang lebih luas dalam melihat perbedaan akan lebih pluralis secara sosiologis dalam menyikapi berbagai kompleksitas pergaulan sosial, budaya, dan keagamaan, sedangkan seorang '*ālim* lebih berkonotasi sebagai orang yang memiliki nalar bayānī yang lebih banyak mempersoalkan kebenaran tekstual.[47]

Sisi lain dari pandangan Amin lebih banyak bersifat reformis dibandingkan fenomenologis berkaitan dengan doktrin-doktrin eksklusif sūfi, seperti *ittiḥād*, *fanā*`, dan *ḥulūl*. Paha mini, menurutnya, bukan kesatuan antara Tuhan dan hamba-Nya (*manunggaling kawula gusti*), melainkan "kesatuan dalam keragaman dan perbedaan" (*unity in multiplicity/ unity in difference*).[48] Pandangan reformis ini bisa dipahami, karena dengan epistemologi ini, Amin tidak hanya ingin mengkajinya sebagai kajian akademis murni, melainkan secara praksis ia ingin memfungsionalisasikannya dalam berbagai

---

[46]Amin, *Islamic Studies,* 209-210.

[47]Amin, *Islamic Studies,* 212.

[48]Amin, *Islamic Studies,* 210.

kepentingan, seperti digunakannya untuk menjelaskan hubungan integratif-interkonektif ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu umum, dan dalam konteks ini, antara ilmu tafsir dengan ilmu-ilmu umum.

Model Epistemologi *'Irfānī*[49]

1.	Origin (Sumber)	• Pengalaman (*experience*) - *al-Ru`yah al-Mubāsyirah* - *Direct experience*; *al-'Ilm al-Ḥudhūrī* - *Preverbal*, *Prelogical knowledge*
2.	Metode (Proses dan Prosedur)	• *al-Dzawqiyyah (al-Tajribah al-Bāthiniyyah*) • *al-Riyādhah, al-Mujādalah, al-Kasyfiyyah, al-Isyrāqiyyah, al-Ladunniyyah, Penghayatan batin; tashawwuf*
3.	Pendekatan (*Approach*)	• Psiko-gnosis; *intuitif, dzawq* (*qalb*) - al-Lā 'Aqlāniyyah
4.	Kerangka Teori (*Theoretical Framework*)	• *Zhāhir-bāthin* • *Tanzīl-ta`wīl* • *Nubuwwah-walāyah* • *Ḥaqīqī-Majāzī*
5.	Fungsi dan Peran	• Partisipatif - *al-ḥads wa al-wijdān* - *Bilā wāsithah, Bilā ḥijāb*
6.	Tipe argument	• *'Aṭifiyyah-wijdāniyyah* • *Spirituality* (Esoterik)
7.	Tolok-ukur validitas keilmuan	• *Universal Reciprocity* • Empati • Simpati • *Understanding Others*
8.	Prinsip-prinsip Dasar	1. *Al-Ma'rifah* 2. *Al-Ittihād/ al-Fanā`* (*al-Insān adzubu fī Allāh*); *al-Insān* 3. *Al-Ḥulūl*

[49]Amin, *Islamic Studies,* 216-217.

9.	Kelompok ilmuwan pendukung	1. Sufi (*al-Mutashawwifah*) 2. *Ashḥāb al-'Irfān/ al-Ma'rifah* 3. Hermes/ *'Arifūn*
10.	Hubungan Subjek dan Objek	• Intersubjektif • *Waḥdat al-Wujūd* (*Unity in Difference*, *Unity in Multiplicity*) - *Ittiḥād al-'Arif wa al-Ma'rūf* (Lintas Ruang dan Waktu); - *Ittiḥād al-'Aqil wa al-Ma'qūl*

Ketiga, epistemologi *burhānī*. Epistemologi ini bersumber dari realitas, baik realitas alam, sosial, kemanusiaan (humanitas), maupun keagamaan. Ilmu pengetahuan yang diperoleh dengan metode ini disebut "ilmu perolehan" (*al-'ilm al-ḥuṣūlī*), yang didefinisikan oleh Amin sebagai "ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematisasikan lewat premis-premis logika atau al-manthiq, dan bukannya lewat otoritas teks atau salaf dan bukan pula lewat otoritas intuisi".[50] Definisi ini tampak membawa kita pada kesimpulan bahwa yang ia maksud dengan pengetahuan *burhānī* identik dengan pengetahuan rasional, bukan pengetahuan empiris. Namun, ketika ia mengatakan bahwa premis-premis logika itu disusun lewat kerja sama antara proses abstraksi—seperti dalam konsep Aristoteles—dan pengamatan inderawi yang valid, ia menganggap bahwa pengetahuan empiris juga merupakan pengetahuan *bayānī*. Hanya saja, ia menekankan bahwa ilmu pengetahuan disusun dengan logika dari hasil pengamatan empiris lewat abstraksi, sama halnya bahwa kebenaran koherensi harus dibangun dari kebenaran korespondensi.[51]

---

[50]Amin, *Islamic Studies,* 213.

[51]Amin, *Islamic Studies,* 213. Uraian Amin identik dengan apa yang dikemukakan oleh 'Abd al-Jabbār bahwa kebenaran koherensi harus berakar dari kebenaran korespondensi, karena premis-premis logika harus bertolak dari bukti-bukti awal empiris yang tak terbantahkan, di mana sebuah premis harus valid untuk menghasilkan konklusi yang juga valid. Lihat Wardani, *Epistemologi Kalam*, 76-80.

Oleh karena itu, dalam epistemologi *burhānī*, kausalitas diakui. Tolok-ukur kebenarannya adalah teori korespondensi (*al-muṭābaqah bayn al-'aql wa niẓām al-ṭabī'ah*, kesesuaian antara akal dan keajegan tatanan semesta), yaitu, menurutnya, "kesesuaian antara rumus-rumus yang diciptakan oleh akal manusia dengan hukum-hukum alam", teori koherensi, yaitu "keruntutan dan keteraturan berpikir logis", dan teori pragmatism, yaitu "upaya yang terus menerus dilakukan untuk memperbaiki dan menyempurnakan temuan-temuan, rumus-rumus, dan teori-teori yang telah dibangun dan disusun oleh jerih payah akal manusia".[52] Seperti tampak dalam skema berikut, kelompok ilmuwan pendukung epistemologi ini adalah para filosof dan ilmuwan, baik ilmuwan alam, sosial, maupun humaniora/ humanitas. Dalam hal hubungan objek-subjek, epistemologi ini menganut objektivisme, yaitu kebenaran seluruhnya dibangun dari data pada objek, bukan di luarnya.

Model Epistemologi *Burhānī*[53]

1.	Sumber (*Origin*)	• Realitas/ *al-Wāqi'* (Alam, Sosial, Humanitas) • *al-'Ilm al-Ḥushūlī*
2.	Metode (Proses dan Prosedur)	• Abstraksi (*al-Mawjūdah al-Bāri`ah min al-Māddah*) • *Baḥtsiyyah-Taḥlīliyyah-Tarkībiyyah-Naqdiyyah* (*al-Muḥākamah al-'Aqliyyah*)
3.	Pendekatan (*Approach*)	• Filosofis-Saintifik

[52]Amin, *Islamic Studies,* 214.

[53]Amin, *Islamic Studies,* 217-218.

4.	Kerangka Teori (*Theoretical Framework*)	• *al-Tashawwurāt - al-Tashdīqāt/ al-Hadd – al-Burhān* • *Premis-premis Logika (al-Manthiq)* - Silogisme (2 premis = Konklusi) A = B B = C A = C - Analisis unsur-unsur fundamental untuk mengembaikan wujud dengan bentuk yang esensial • Universal-Partikular (*Kullī-Juz`ī*), Substansi-Aksidensi (*Jawhar-'Aradh*)
5.	Fungsi dan peran akal	• Heuristik-Analitik-Kritis • Mencari sebab-akibat (*idrāk al-sabab wa al-musabbab*) • *al-'Aql al-Kawnī*
6.	Tipe argumen	• Demonstratif (Eksploratif, Verifikatif, Eksplanatif) - Pengaruh logika Aristoteles dan logika keilmuan pada umumnya
7.	Tolok-ukur validitas keilmuan	• Korespondensi • Koherensi • Pragmatik (*Falibility of Knowledge*)
8.	Prinsip-prinsip dasar	1. *Idrāk al-sabab (Nizhām al-Sababiyyah*); Prinsip Kausalitas 2. *Al-Hatmiyyah* (Kepastian, Certainity) 3. *Al-Muthābaqah bayn al-'aql wa nizhām al-thabī'ah* (Kesesuaian antara akal dan tatanan alam semesta)
9.	Kelompok ilmuwan pendukung	1. Falāsifah (Pemikir, Ilmuwan) 2. Ilmuwan (Alam, Sosial, dan Humanitas)
10.	Hubungan Subjek dan Objek	• Objektif (*al-Nazhrah al-Mawdhū'iyyah*) • Rasionalisme Objektif (Terpisah antara subjek dan objek)

2. Pendekatan Hermeneutika dan Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*: Sahiron Syamsuddin

Integrasi Pendekatan Hermeneutika ke dalam Ilmu Tafsir

Integrasi antara ilmu tafsir dan sains juga tampak dari upaya menerapkan hermeneutika sebagai pendekatan penafsiran al-Qur`an. Penerapan metode ini memang menjadi tuntutan filosofi integrasi ilmu di UIN Sunan Kalijaga. Ditawarkannya hermeneutika telah menjadi perdebatan, tidak hanya di kalangan intelektual di dunia, melainkan juga di Indonesia. Pendekatan ini ditawarkan oleh sebagian akademisi IAIN dan UIN, seperti oleh M. Amin Abdullah,[54] di satu sisi, tapi ditampik oleh kelompok Insists (*Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization*) di sisi lain, seperti oleh Adian Husaini yang menyebut hermeneutika sebagai bentuk invasi Barat dalam pemikiran Islam[55] dan Adnin Armas yang menyebut hermeneutika sebagai metodologi yang hanya relevan untuk kajian Bibel, bukan untuk kajian al-Qur`an.[56] Di antara tokoh-tokoh yang berpolemik itu, tidak terkecuali, di antaranya adalah tokoh-tokoh yang disebutkan di atas, seperti M. Quraish Shihab menolak hermeneutika untuk digunakan sebagai metodologi dalam menafsirkan al-Qur`an,[57] sedangkan pemikir lain, seperti Abd. Moqsith Ghazali mengklaim kehandalan hermeneutika untuk kajian disertasinya tentang pluralisme agama.[58] Kontestasi itu

---

[54]Lihat, misalnya, dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 272-286.

[55]Lihat Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2005), 288-333.

[56]Lihat Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani, 2005); Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2003), 40-42.

[57]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), 401-480.

[58]Lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an* (Jakarta: Kata Kita, 2009), 29-37.

sesungguhnya menunjukkan adanya dinamika perkembangan yang menarik untuk diperhatikan.

Menurut Sahiron dalam karyanya, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an,* ada tiga sikap terhadap penerapan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur`an ini. Pertama, kelompok yang menerimanya secara totalitas. Kedua, kelompok yang menolaknya secara totalitas. Ketiga, kelompok "tengah" yang memberikan catatan kritis, sehingga sebagian dari pendekatan ini bisa diterapkan dalam kajian al-Qur`an. Melalui karya ini, Sahiron ingin memposisikan diri pada kelompok tengah dengan menunjukkan bahwa hermeneutika bisa diterapkan dalam penafsiran al-Qur`an, bahkan dalam pengembangan *ulūm al-Qur`ān*.[59]

Karya ini, tentu saja, diilhami oleh iklim intelektual UIN Sunan Kalijaga yang memang diarahkan kepada pengembangan keilmuan integratif. Menurut pengakuan penulis, karya ini mendapat "inspirasi secara tidak langsung" (*indirect inspiration*) dari M. Amin Abdullah, sang rektor arsitek integrasi ilmu, dan terbukti bahwa dalam buku ini, penulis berupaya meyakinkan pembaca bahwa hermeneutika bisa diintegrasikan ke dalam penafsiran al-Qur`an.[60]

Untuk menjelaskan bahwa hermeneutika bisa diterapkan dalam kajian tafsir, Sahiron melacak jejak sejarah, di mana ilmu-ilmu "sekuler" pernah diterapkan dalam kajian-kajian Islam. Ia menunjukkan bahwa pada abad ke-3 H/ ke-9 M, kaum Mu'tazilah mengintegrasikan teologi Islam dengan filsafat Yunani. Misalnya, Abū al-Hudzayl al-'Allāf melakukan sintesis antara atomismus Yunani dengan teologi Islam. Dari kalangan teolog Sunnī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, menggunakan temuan-temuan ilmiah sebagai bahan dalam menafsirkan al-Qur`anm dalam karyanya, *Mafātīḥ al-Ghayb*.[61]

---

[59]Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an* (Yogyakarta: Nawasea, 2009), 1-2.

[60]Sahiron, *Hermeneutika*, 69-71.

[61]Sahiron, *Hermeneutika*, 69.

Sedangkan, di abad modern, integrasi itu dilakukan, misalnya, Amīn al-Khūlī (1885-1967) dengan menerapkan teori sastra modern, di samping teori sastra klasik, dalam menafsirkan al-Qur`an. Penerapan ilmu "sekuler" bahkan secara jelas juga diterapkan oleh Fazlur Rahman dengan teorinya tentang gerak ganda (*double movement*) yang mengadopsi teori hermeneutika Hans Georg Gadamer.[62]

Sahiron menyambut ide integrasi ilmu integrasi dan interkoneksi yang dilontarkan oleh Amin Abdullah. Akan tetapi, tampaknya ide ini, menurutnya, masih global, sehingga—sebagaimana menjadi tujuan penulisan buku ini—perlu penjelasan yang lebih aplikatif. Disiplin-disiplin ilmu itu seharusnya dihubungkan, diselaraskan, dan diintegrasikan disertai dengan penjelasan apa dan mengapa bisa dilakukan seperti itu.[63]

Ada beberapa argumen yang dikemukakannya lebih lanjut—di samping preseden masa lalu di atas—dalam hal visibilitas (*visible*, bisa diterapkan), identifikasi kemiripan antara hermeneutika dan cara kerja ilmu tafsir, dan siginifikansinya dalam pengembangannya.

Pertama, untuk menunjukkan visibiltas penerapan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur`an, ia mengajukan asumsi sebagai berikut: (1) secara terminologi, hermeneutika ("seni menafsirkan") tidak berbeda dengan ilmu tafsir, yaitu sebagai disiplin ilmu tentang cara menafsirkan teks dengan baik dan benar; (2) terdapat perbedaan antara kedua, yaitu bahwa hermeneutika mengkaji semua objek kajian ilmu sosial dan humaniora, sedangkan ilmu tafsir hanya mengkaji teks; (3) meski dari sejarahnya, hermeneutika memang diterapkan dalam kajian Bibel, dan meski Bible adalah kitab suci dalam bentuk inspirasi, sedangkan al-Qur`an adalah wahyu *verbatim*, namun baik Bibel maupun al-Qur`an dituangkan dalam bahasa manusia yang bisa dipahami.[64]

---

[62]Sahiron, *Hermeneutika*, 70-71.

[63]Sahiron, *Hermeneutika*, 71.

[64]Sahiron, *Hermeneutika*, 72-73.

Kedua, kemiripan antara hermeneutika dengan pemikiran tafsir kontemporer sebagai berikut: (1) berdasarkan pandangan quasi-objektivis tradisionalis, yaitu suatu pandangan bahwa al-Qur`an harus ditafsirkan pada masa kini sesuai dengan pemahaman ketika turunnya al-Qur`an dengan menangkap makna awalnya (*original meaning*), sebagaimana dianut oleh Ikhwān al-Muslimīn dan kalangan Salafī, maka hal ini akan melahirkan penafsiran yang literal, tidak mengangkap tujuan-tujuan pokok yang melatarbelakanginya (*maqāṣid al-syarī'ah*), dan tidak sesuai dengan konteks zaman, karena sebagian dari ketetapan hukum yang tersurat dalam al-Qur`an, seperti perbudakan, tidak lagi bisa diterapkan sekarang; (2) berdasarkan pandangan quasi-objektivis modernis, yaitu pandangan bahwa penafsiran al-Qur`an seharusnya dilakukan dengan memahami pertama, makna awal (historis), untuk selanjutnya dipahami alasan yang mendasarinya (*ratio legis* menurut Fazlur Rahman, *maqāṣid* menurut Muḥammad al-Ṭālibī, atau *maghzā* menurut Abū Zayd) sebagai makna di balik pesan literal yang harus diterapkan pada masa sekarang; (3) pandangan subjektivis, yaitu bahwa tidak ada makna yang objektif (makna asal), sebagaimana diyakini oleh kedua pandangan di atas; yang ada makna subjektif sesuai penafsiran penafsir yang hidup di masanya sesuai dengan kebutuhan, sebuah pandangan yang, antara lain, dikemukakan oleh Muḥammad Syaḥrūr.[65]

Jika Sahiron sebelumnya mengatakan bahwa ada kemiripan antara hermeneutika dengan pemikiran tafsir kontemporer, sayangnya tidak ada elaborasi lebih lanjut tentang dua pandangan terakhir yang disebutkannya (quasi-objektivis modern dan pandangan subjektivis); sejauhmana kedua aliran ini memiliki kemiripan di samping seharusnya juga evaluasi dua pandangan ini yang, tentu saja, belum tentu menjadi tawaran yang tepat.

---

[65]Sahiron, *Hermeneutika*, 73-76.

Sebagai gantinya, Sahiron justru mengemukakan beberapa tawaran dari beberapa aliran hermeneutika modern untuk pengembangan ilmu tafsir dan '*ulūm al-Qur`ān*. Misalnya, hermeneutika Gracia, khususnya melalaui hermeneutika filosofis (*philosophical hermeneutics*), menurutnya, bisa diterapkan untuk hal-hal yang mendasari praktik penafsiran. Penjelasan filosofis ini tidak ditemukan dalam ilmu tafsir yang dinilainya selama ini hanya bersifat pragmatis dalam pengertian untuk kepentingan pedagogis dan yang *applicable* (diterapkan). Dalam sejarah Islam, metode penafsiran yang disertai dengan penjelasan filosofis sebenarnya pernah ditemukan, misalnya, dalam *Qānūn al-Ta`wīl* karya al-Ghazālī dan *Faṣl al-Maqāl* karya Ibn Rusyd.[66] Sebagai contoh, istilah "*tafsīr"* selama ini, menurut definisi al-Zarkasyī, adalah "memahami (*fahm*) kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muḥammad saw., menjelaskan (*bayān*) makna-maknanya, dan mengeluarkan (*istikhrāj*) hukum-hukumnya dan hikmah-hikmahnya". Sahiron mengidentifikasi kata *fahm* di sini dengan *verstehen* atau *to understand, bayān* dengan *erklaren, to explain*, dan *istikhārj* dengan *extrahieren, to extract*. Sahiron memahami tiga fungsi tafsir ini dengan hermeneutika Gracia tentang *understanding* (pemahaman) itu sebagai aktivitas mental, di mana seseorang menangkap sesuatu yang dalam kasus teks sesuatu itu adalah makna teks. Dengan demikian, pemahaman adalah aktivitas mental dalam memahami teks. Menjelaskan (*bayān*) adalah menyampaikan ke publik tentang apa yang telah dipahami. Dalam heremenutika Gracia, fungsi *bayān* ini disebut fungsi historis (*historical function*) dan fungsi makna (*meaning function*). Sedangkan, mengeluarkan hukum dan hikmah dalam ayat (*istikhrāj*) adalah fungsi implikatif (*implicative function*) dari penafsiran. Menurut Sahiron, tiga fungsi ini tidak dijelaskan secara mendalam oleh Zarkasyī.[67]

---

[66]Sahiron, *Hermeneutika*, 76-77.

[67]Sahiron, *Hermeneutika*, 78-80.

Di samping menjelaskan makna tafsir secara mendalam seperti itu, Sahiron juga menyandingkan antara teori *fusion of horizon* dalam hermeneutika Gadamer dengan kajian tentang sekeliling teks (*dirāsat mā ḥawla al-naṣṣ*) yang ditawarkan oleh Amīn al-Khūlī serta antara teori aplikasi (*awedung*) dengan konsep yang kurang lebih sama dengan "interpretasi *ma'nā-cum-maghzā*" yang ditawarkan oleh sejumlah pemikir, baik dari Islam maupun dari Barat, seperti *al-ma'nā al-ẓāhir* (makna lahiriah) dan *al-ma'nā al-bāṭin* (makna batin) menurut al-Ghazālī, antara *ma'nā* dan *maghzā* menurut Abū Zayd, antara makna (*meaning*) dan signifikansi (*significance*), dan antara *Sinn* (arti) dan *Sinnesgemäß* (makna yang berarti/ mendalam).[68]

Pendekatan *Ma'nā-cum-Maghzā*

Menurut Sahiron, sebagaimana dikemukakan, pandangan quasi-objektivis tradisionalis yang cenderung mengidealisasikan penafsiran literal dan kehilangan relevansinya dengan situasi sekarang dan pandangan subjektivis yang mengesahkan pandangan yang subjektif dengan tidak mempedulikan makna awal demi penafsiran yang relevan dengan situasi. Atas dasar ini, menurutnya, pandangan yang tepat adalah pandangan quasi-objektivis modernis, di mana makna awal dipertimbangkan, namun dilihat dari pesan terdalamnya. Sahiron kemudian tertarik mengelaborasi tawaran Abū Zayd, tentang keterhubungan antara *ma'nā* dan *maghzā* yang diistilahkan dengan *ma'nā-cum-maghzā*. Pendekatan ini didefinisikannya sebagai berikut: "Pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* adalah sebuah pendekatan tafsir, di mana penafsir mencoba untuk menangkap makna historis awal (*ma'nā*) sebuah teks (yaitu al-Qur`an) sebagaimana dipahami oleh audien pertama, kemudian mengembangkan signifikansinya

[68]Sahiron, *Hermeneutika*, 85-86.

(*maghzā*) untuk kepentingan situasi kontemporer".[69] Pendekatan ini, sebagaimana diakuinya, memiliki kesamaan dengan double movement yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman dan tafsir kontekstual Abdullah Saeed. Akan tetapi, perbedaanya adalah bahwa pendekatan ini bisa diterapkan dalam menafsirkan semua ayat al-Qur`an, kecuali *al-ḥurūf al-muqaṭṭa'ah*, tidak seperti metode kedua tokoh itu yang hanya diterapkan pada penafsiran ayat-ayat hukum.[70]

Pendekatan ini didasarkan atas anggapan bahwa setiap teks, termasuk teks suci al-Qur`an, memiliki makna awal yang spesifik yang sesuai dengan konteks spesifiknya. Akan tetapi, meski konteksnya spesifik, makna awal itu memiliki dimensi universal yang bisa dikembangkan dengan penafsiran lebih lanjut yang sesuai dengan situasi kontemporer.

Ada cara tersendiri dalam memahami keduanya. Pertama, makna awal yang dipahami dengan dua hal, yaitu tekstualitas teks dan konteks historisnya. Untuk memahami tekstualitas teks, diperlukan pengetahuan tentang bahasa Arab pada abad ke-1 H/ 7 M ketika turuannya al-Qur`an. Bahasa memiliki dua aspek, yaitu sinkronik, yaitu aspek linguistik yang tidak berubah, sedangkan diakronik adalah aspek linguistik yang berubah. Oleh karena itu, penafsir harus mengetahui perkembangan makna suatu kata. Sebagai contoh, kata *ikhlāṣ* semula bermakna murni, namun kemudian berkembang sebagai kepercayaan dan kepercayaan monotheistik (*tawḥīd*), sebagaimana tergambar pada sūrat al-Ikhlāṣ.

Makna awal suatu teks adalah makna historis, yaitu makna yang harus dipahami dalam konteks sejarah turunnya. Dengan meminjam,

---

[69]Sahiron, "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Apparoach and Its Application to Q 2:111-113", dalam *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*, ed. Simone Sinn, Dina El Omari, dan Anne Hege Grung (Jerman: The Lutheran World Federation, 2017), 100.

[70]Sahiron, "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim..", 100.

fungsi historis penafsiran (*historical function of interpretation*) dari hermeneutika Jorge Gracia, Sahiron berpendapat bahwa makna historis ayat al-Qur`an harus dipahami dari data kesejarahan secara luas, tidak hanya berupa riwayat *asbāb al-nuzūl*, melainkan juga data yang terkait dengan konteks umum pewahyuan yang meliputi budaya, tradisi, sistem hukum, situasi sosio-politik, dan ekonomi.[71] Pandangan Sahiron ini sama dengan apa yang dikemukakan sebelumnya oleh Fazlur Rahman dengan konteks sosio-historis umum yang disebutnya *asbāb al-nuzūl*, di samping konteks spesifik yang disebutnya *sya`n al-nuzūl*. Sahiron juga berpendapat bahwa *asbāb al-nuzūl* terbagi menjadi dua, yaitu mikro dan makro. *Asbāb al-nuzūl* mikro adalah peristiwa atau pertanyaan yang direspon oleh ayat, sedangkan *asbāb al-nuzūl* makro adalah situasi dan kondisi pada masyarakat Arab dan bangsa-bangsa di sekitar pada abad ke-1 H/ 7 M. Sebagaimana disebut Sahiron, *asbāb al-nuzūl* makro telah disebutkan oleh al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt*.[72]

Kedua, signifikansi (*maghzā*) merupakan makna yang dikembangkan dengan penafsiran yang lebih mendalam. Menurut Sahiron, ada beberapa cara untuk menangkap signifikasi dari sebuah teks, salah satunya adalah metode Gadamer dengan apa yang disebutnya sebagai makna yang mendalam (*Sinnesgemäß*). Prinsip dari metode Gadamer ini adalah bahwa apa yang diucapkan oleh penutur sebenarnya adalah makna awal saja yang sebenarnya tidak dimaksud secara literal, melainkan dipahami dari "makna mendalamnya". Dengan demikian, teks bukanlah patoakn satu-satunya, mealinakn satu fase yang harus dilewati dalam peristiwa komunikasi.[73]

---

[71]Sahiron, "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim..", 101.

[72]Sahiron, "Pentingnya Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur`an", dalam Mu`ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis* (Yogyakarta: In Azna Books, 2015), ix-x

[73]Sahiron, "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim..", 102.

Untuk membuktikan kehandalan pendekatan yang ditawarkannya, Sahiron membuktikannya dalam penafsir Q.s. 2: 111-113 tentang klaim kebenaran agama. Ketika menunjukkan pesan utama (*maghzā*) dari ayat ini, Sahiron mencoba melakukan penafsiran intertekstual dengan merujuk kepada Q.s. 2: 135-136. Dari sini, ia berkesimpulan bahwa orang-orang yang benar-benar mendapat petunjuk adalah orang-orang yang menyerahkan diri kepada Satu atau satu-satunya Tuhan (*al-muslimūn* dalam pengertian umum). Orang-orang yang dimaksud adalah Ibrāhīm, Ismā'īl, Isḥāq, Ya'qūb, Mūsā, 'Īsā, dan beberapa nabi lainnya. Yang menarik perhatian adalah meski Nabi Muḥammad dan para pengikutnya adalah orang-orang yang juga menyerahkan diri ke satu-satu Tuhan itu, sebagai sebuah komunitas, mereka tidak disebut secara eksplisit. Dari sini, kemudian Sahiron menangkap indikasi bahwa komunitas Muslim tidak boleh membuat klaim kebenaran, sebagaimana dilakukan oleh komunitas Yahudi dan Nasrani Madinah ketika itu. Sejalan dengan larangan melakukan klaim kebenaran ini, janji keselamatan juga berlaku tidak hanya kepada orang-orang yang beriman dengan kenabian Muḥammad, melainkan juga orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Sabian.[74]

Pendekatan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur`an tidak hanya ditawarkan oleh Sahiron, melainkan juga ditawarkan oleh Fahruddin Faiz. Salah satu bagain dari karyanya, *Hermeneutika al-Qur`an: Tema-Tema Kontroversial*, ia mengajukan pertanyaan penting yang juga dibahas oleh Sahiron di atas: "Apa yang diberikan hermeneutika terhadap ilmu tafsir al-Qur`an?".

Berbeda dengan Sahiron yang meggugat ilmu tafsir yang dianggapnya tidak disertasi dengan penjelasan filosofis, sehingga ia kemudian menawarkan hermeneutika untuk menjadikan ilmu tafsir *sophisticated*,[75] Faiz justru sebaliknya mengatakan, "Khazanah

---

[74]Lihat lebih lanjut Sahiron, "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim..", 102-109.

[75]Sahiron, *Hermeneutika*, 78.

Ulumul Qur`an sebagai sebentuk metodologi untuk menggarap wilayah penafsiran dan pemaknaan terhadap al-Qur`an harus diakui memiliki sofistikasi yang luar biasa. Sifat luar biasa dari khazanah Ulumul Qur`an ini terbukti dari berlimpahnya karya tafsir dengan berbagai pola, mulai *tahlili* sampai *maudhu'i* dan mulai yang sekadar menafsirkan dengan mencari sinonim kata dan ayat hingga yang melakukan *ta'wil* secara intuitif dan menafsirkan secara ilmiah".[76]

Lalu, jika khazanah '*ulūm al-Qur`ān* sudah dianggap memadai, apa yang disumbangkan oleh hermeneutika terhadapnya? Faiz sejak awal pembahasan dalam bukunya hanya berkutat pada jargon "teks-konteks-kontekstualisasi". Menurut ilmu tafsir sudah memperhitungkan konteks dalam menafsirkan al-Qur`an, terlihat dari bahasan tentang *makkī-madanī, asbāb al-nuzūl*, dan *nāsikh-mansūkh*. Namun, konteks saja, menurutnya, tidak cukup; harus selangkah ke depan, yaitu kontekstualisasi. Menurutnya, upaya kontekstualisasi sudah terlihat dari upaya beberapa penafsir kontemporer, seperti Muḥammad 'Abduh dengan orientasi tafsir sastrawi-kemasyarakatan (*adabī ijtimā'ī*). Namun, tafsir-tafsir ini dinilainya meninggalkan "kesadaran konteks". Yang dimaksud oleh Faiz ini adalah mungkin makna awal (*historical meaning*) sebagaimana disebut Sahiron sebagai langkah awal ke signifikansi. Akhir dari berbagai kritik atas tafsir-tafsir tersebut, Faiz menggarisbawahi tentang pentingnya sifat dialektis-dialogis dan berkesinambungan antara teks-konteks-kontekstualisasi. Di samping itu, ia juga melihat potensi hermeneutika filosofis dan kritis untuk diadopsi dalam penafsiran agar lahir penafsiran yang inklusif dan kontrol ketat atas penafsiran yang dilatarbelakangi oleh kepentingan.[77]

---

[76]Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur`an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq, 2011), 18.

[77]Faiz, *Hermeneutika al-Qur`an,* 18-24.

C. Produk-Produk Tafsir Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*)

Karya-karya yang dihasilkan oleh para akademisi UIN Sunan Kalijaga sebenarnya banyak, namun secara bervariatif, baik dalam bentuk buku dan artikel, dan sebagian hanya merupakan kajian tafsir monodisipliner. Oleh karena itu, hanya sedikit dari karya-karya itu yang akan diulas. Daftar ini juga menunjukkan bahwa karya-karya yang banyak ditulis adalah tentang metode tafsir, dibandingkan produk penafsiran. Berikut adalah daftar karya-karya tersebut:

Daftar Karya-Karya:

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN
1.	Sahiron Syamsuddin	Ma'na-cum-Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation of Q. 5: 51."	Bab buku	Kategori ilmu tafsir dan produk tafsir
		Muḥkam and *Mutashābih*: An Analytical Study of al-Ṭabarī's and al-Zamakhsharī's Interpretations of Q.3:7		1999
		Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir: Sejarah, Metode dan Analisis Penelitian	Makalah seminar 1999	1999
		Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir: Sejarah, Metode dan Analisis Penelitian	Buku	Tidak diketahui
		Hermeneutika dan pengembangan Ulumul Qur'an	Buku	2009
		Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis	Buku	2010
		Studi Al-Qur`an: Metode dan Konsep	Buku	2010
		Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis	Bab buku	2007
		Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis		2007
		Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir	Bab buku	2002

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN
		Hermeneutika Alqur'an mazhab Yogya		2003
		Buku pintar Sababun Nuzul: dari mikro hingga makro: sebuah kajian epistemologis	Pzengantar	2015
		Upaya integrasi hermeneutika dalam kajian al-Qur'an dan hadis: teori dan aplikasi	Lembaga penelitian	2011
		Integrasi Hermeneutika Hans Georg Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir? Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Alquran pada Masa Kontemporer	Annual conference Kajian Islam 2006	2006
		Ma'na-cum-Maghza Approach to The Qur'an: Interpretation of Q. 5: 51.	Jurnal Advances in Social Science, Education and Humanities Research	2017
		Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an (Edisi Revisi dan Perluasan)		2017
		An Examination of Bint Al-Shati''s Method of Interpreting the Qur'an S Syamsuddin	Tesis di McGill	2000
		Penelitian Literatur Tafsir/Ilmu Tafsir: Sejarah, Metode dan Analisis Penelitian		1999
		Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur		2003 bb
		Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Quran Dalam Studi Al-Quran Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir	Buku	2002

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN
		Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Kontemporer terhadap Al-Qur'an"	artikel	2007
		Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur Dalam Penafsiran Al-Quran Dalam Studi Al-Quran Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir	Buku	2002
		Konsep Wahyu Al Qur'an Dalam PerspektifM. Syahrur	Artikel	1998
		Al-Qur`an dan Pembinaan Karakter Umat	Buku	2020
		Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur`an: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer karya Sahiron Syamsuddin	Buku	2020
2.	Waryono Abdul Ghafur	Tafsir al-Fatihah: Menggali Makna Aktual Meraih Hikmah Kontekstual	Buku	Tafsir kontekstual
		Strategi Mengenal Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup	Buku	
		Tafsir Sosial: mendialogkan Teks dengan Konteks	Buku	Tafsir kontekstual
		Hidup Bersama al-Qur`an: Jawaban al-Qur`an terhadap Problematika Sosial	Buku	Tafsir kontekstual
		Menyingkap Rahasia al-Qur`an	Buku	
3.	Muhammad Alfatih Suryadilaga	Perdamaian dalam Perspektif al-Qur`an dan Bibel dan Implikasinya terhadap Kerukunan Umat Beragama di Indonesia, dalam Moch. Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin (ed.), *Agama dan Perdamaian (111-136)*	Bab buku	Tafsir (perbandingan antarkitab suci)
		Metodologi Ilmu Tafsir (2005)	Bab buku	Ilmu tafsir

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN
		Kajian atas Pemikiran John Wansbrough tentang al-Qur`an dan Nabi Muhammamd	artikel	Ulūm al-Qur`an
		Majlis Tafsir al-Qur`an dan Keberagamaan di Indonesia: Studi tentang Peran dan Kedudukan Hadis Menurut MTA	Artikel (2015)	Living Qur`an
		Studi Kitab Tafsir Kontemporer	Bab buku (2006)	
4.	Fahruddin Faiz	Hermeneutika al-Qur`an: Teori Kritik dan Implementasinya	Buku (2020)	
		Hermeneutika al-Qur`an: Tema-tema Kontroversial	Buku (2005)	
		Hermeneutika al-Quran: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi (Melacak Hermeneutika Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar)	Buku (2002)	
5.	Ahmad Rafiq	The Reception of the Qur`an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur`an in a Non-Arabic Speaking Community	Disertasi (2014)	Living Qur`an
		Sejarah al-Qur`an: dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis), dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi, dan Peradaban*	Bab buku (2012)	Sejarah al-Qur`an
		Pembacaan yang Atomistik terhadap al-Qur`an: antara Penyimpangan dan Fungsi	Artikel (2004)	
		Faḍā`il al-Qur`ān, dalam Abdul Mustaqim (ed.), Melihat Kembali Studi al-Qur`an: Gagasan, Isu, dan Tren Terkini	Bab buku (2015)	
		Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama (Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad	Artikel (2001)	

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN
		The Anatomy of Ingrid Mattson's Interpretation of Qur`an: History, Authority, and Translation Problems	Artikel (2021), co-author	
		The Reception of the Qur`an in Popular Sufism in Indonesia: Tadabbur among the Ma'iyah Community	Artikel, 2019 (co-author)	
6.	Afdawaiza	Etika Pemanfaatan Keanekaragaman Hayati dalam Perspektif Al-Qur`an	Penelitian (2015)	Tafsir
7.	Achmad Yafik Mursyid	The Relation of Traditional Ottoman Mushafs with Mushaf Printing Activities in Indonesia . Tingkat Internasional Bereputasi. Diterbitkan oleh Ataturk University Faculty of Divinity, Turkey.	Artikel (2020)	Kajian al-Qur`an
		Deturkifikasi dalam Tafsir Hak Dini Kur'an Dili Karya Elmalili Hamdi Yazir	Artikel (2020)	Kajian tafsir

1. *Al-Qur`an dan Pembinaan Karakter Umat* karya Sahiron Syamsuddin

Di samping penafsiran terhadap persoalan klaim kebenaran dalam al-Qur`an dari perspektif teori *ma'nā-cum-maghzā*, Sahiron juga menulis suatu karya dalam bentuk buku yang tidak begitu tebal (94 halaman), yaitu *al-Qur`an dan Pembinaan Karakter umat*. Ada 14 tema yang dibahas di dalamnya secara ringkas, namun satu di antara tidak termasuk dalam kategori produk penafsiran, yaitu tema tentang terjemah al-Qur`an, sedangkan 13 tema lain secara bervariatif berisi penafsiran, yaitu Islam sebagai agama rahmat, al-Qur`an sebagai *mau'izah*, al-Qur`an sebagai *syifā`* (obat) bagi ruhani dan jasmani, menebar kasih sayang, metode dakwah menurut al-Qur`an, nilai moral puasa untuk kehidupan, sedekah, pesan moral ibadah Qurban untuk kehidupan, hikmah ibadah haji untuk

kehidupan, kesabaran, bersyukur, Islam dan negara bangsa, dan etika kepemimpinan.

Meski tema-tema ini tampak berbeda, ada satu benang merah yang menghubungkannya, yaitu penekanan penulis pada unsur moral atau etika, sehingga penafsiran ajaran-ajaran al-Qur`an, sedekah, berkurban, ibadah haji, soal bernegara, dan memimpin, menurut Sahiron, harus dipahami dari prinsip moral atau etisnya. Di samping itu, tentu saja, ia juga membahas ajaran-ajaran tentang kebaikan-kebaikan dan tentang moralitas itu sendiri, yaitu tentang kebaikan sedekah, bersyukur, Islam sebagai rahmat, kandungan nasehat dalam al-Qur`an, dan menerbarkan kasih sayang.

Di bagian pendahuluan buku ini, Sahiron menekankan 4 funsgi Islam sebagai agama, yaitu: sebagai peunjuk bagi manusia dalam perbaikan moral, karena misi kenabian Muhammad saw adalah perbaikan moral, sebagai jalan untuk memperoleh kemaslahatan, ketenangan, dan kedamaian, sebagai penyeimbang orientasi pemikiran dan arah hidup manusia, yaitu prinsip moderasi, keseimbangan, dan agama yang lurus (*al-dīn al-qayyim*), dan terakhir, sebagai pemersatu umat yang berbeda, baik dari segi keagamaan, suku, dan adat-istiadat. Fungsi terakhir, menurutnya, dipahami dari bagaimana al-Qur`an mengajarkan tentang prilaku dan bersikap baik terhadap orang-orang yang berbeda keyakinan atau kultur.[78]

Tulisan-tulisan dalam buku ini semula adalah artikel-artikel (opini) di Republika, Kedaulatan Rakyat, dan Tribun Yogya, namun kemudian dikembangkan sesuai kaidah penulisan ilmiah.[79]

Dari aspek kandungan, penafsiran-penafsiran yang dikemukakan oleh Sahiron dengan mengacu ke sumber-sumber tafsir klasik

---

[78]Sahiron Syamsuddin, *al-Qur`an dan Pembinaan Karakter Umat* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2020), 1-4.

[79]Sahiron, *al-Qur`an,* iii-iv.

menekankan sisi moral dalam Islam dan sisi yang humanis dengan menekankan pada aspek moderasi Islam. Akan tetapi, dari aspek metodologi, tidak tampak ada penggunaan metodologi tafsir yang baru, sebagaimana dikemukakannya pada penafsiran tentang klaim kebenaran dengan menerapkan metode *ma'nā-cum-maghzā*.

Sebagai contoh, ketika mengemukakan penafsiran berkaitan dengan pesan moral ibadah qurban untuk kehidupan, Sahiron mengemukakan beberapa point pesan moral tersebut. Pertama, pentingnya mengutamakan pendekatan dialogis dalam menyampaikan kebenaran dan pendidikan umat. Pesan ini dipetik dari Q.s. al-Shāffāt: 100-109 tentang dialog antara Nabi Ibrāhīm As dan anaknya, Nabi Ismail As, dalam menyampaikan maksud ayahnya untuk melaksanakan qurban dengan menyembelih Ismail As. Point yang ditangkap oleh Nabi Ibrahim As adalah bahwa meski ia mendapat perintah melalui mimpinya untuk menyembelih puteranya itu, ia tetap mendialogkannya. Pendekatan dialog, menurut Sahiron, adalah ciri khas pendekatan Qur`ani. Dari sini, Sahiron kemudian menarik generalisasi bahwa pendekatan Qur`ani (manhaj Qur`ānī) ini adalah relevan dalam mengkomunikasikan sesuatu yang diinginkan dalam kehidupan berkeluarga, bermasyarakat, dan bernegara. Begitu juga, menurut Sahiron, masalah yang perlu didialogkan tidak hanya masalah keagamaan, melainkn hukum, politik, dan ekonomi. Dengan pendekatan itu, maka masalah diselasaikan dengan kepuasan, kerelaan, dan kemaslahatan bersama.[80]

Kedua, komitmen dengan apa yang telah menjadi kesepakatan. Pesan moral ini dipetik oleh Sahiron dari pernyataan Nabi Ismail As yang diabadikan dalam ayat tersebut, "Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu; Insya Allah, engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang yang sabar". Pernyataan ini, menurut Sahiron, mengindikasikan komitmen tersebut. Banyak penjelasan dalam tafsir yang menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim dan

[80]Sahiron Syamsuddin, *al-Qur`an,* 46.

Nabi Ismail As digoda oleh Iblis, namun mereka berdua berkomitmen untuk melaksanakan qurban tersebut.[81]

Ketiga, kesadaran dan kesiapan untuk mendapatkan ujian. Pesan moral ini dipetik oleh Sahiron dari ungkapan ayat 106: "Sesungguhnya, ini benar-benar suatu ujian yang nyata". Dipetik dari perjalanan Nabi Ibrahim As yang baru dikaruniai anak pada usia 80 tahun, kemudian malah akan diqurbankan, Sahiron berkesimpulan bahwa kita harus siap dihadapkan dengan ujian-ujian sehingga dengan demikian kita akan menjadi dewasa. Dengan merujuk ke Q.s. al-Mulk: 1-2, ia berkesimpulan bahwa ujian adalah sebuah keniscayaan.[82]

Keempat, kesadaran sosial. Yang dimaksud oleh Sahiron dengan "kesadaran sosial" di sini adalah kepedulian sosial untuk membantu sesama. Hal ini dimanifestasikan dengan membantu, misalnya, sesama tetangga yang sedang mengalami kesulitan.[83]

Dari penafsiran Sahiron tentang qurban, tampak bahwa ia menerapkan langkah penafsiran sebagai berikut: (1) menarik pesan moral yang terkandung dalam kisah al-Qur`an tersebut; (2) melakukan rujuk-silang, secara intertekstual, dengan ayat lain, misalnya ketika ia menyimpulkan bahwa kita harus siap menghadapi ujian dalam hidup, ia menjelaskannya pesan moral ini dengan merujuk Q.s. al-Mulk: 1-2; (3) mengaitkan aktualisasi pesan moral itu dengan konteks sekarang yang dihadapi oleh masyarakat, seperti persoalan sosial, ekonomi, dan politik yang harus diselesaikan dengan komunikasi agar memperoleh kepuasan, kerelaan, dan kemaslahatan yang lebih luas.

Pendekatan ini bisa jadi merupakan penerapan pendekatan yang disebutnya *ma'nā-cum-maghzā*, di mana makna awal (*historical*

---

[81]Sahiron Syamsuddin, *al-Qur`an,* 46-47.

[82]Sahiron Syamsuddin, *al-Qur`an,* 48.

[83]Sahiron Syamsuddin, *al-Qur`an,* 49-50.

meaning) tidak begitu saja diklaim sebagai satu-satunya makna yang relevan untuk sekarang, sebagaimana kecenderungan penafsiran Salafisme, melainkan dimaknai secara kontekstual (*contextual meaning*) dengan menarik pesan moral yang kemudian dianggap relevan untuk konteks sekarang. Tidak juga ia menafikan makna awal, melainkan makna itu tetap dipertahankan dan dijadikan sebagai titik-tolak bagi pemaknaan baru.

2. *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur`an: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* karya Sahiron Syamsuddin et.al.

Buku ini merupakan bungai rampai (antologi) yang ditulis oleh beberapa penulis dan diterbitkan atas inisiasi Asosiasi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir se-Indonesia (AIAT). Buku ini berisi pada bagian pertama sebanyak dua tulisan Sahiron yang berisi uraian tentang pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* dan aplikasinya pada persoalan klaim kebenaran (Q.s. al-Baqarah: 111-113). Pada bagian selanjutnya, dikemukakan penafsiran dengan menerapkan pendekatan ini pada sejumlah isu yang ditulis oleh sejumlah penulis. Isu-isu yang dibahas dari perspektif al-Qur`an memiliki ruang-lingkup cukup luas, yaitu: klaim kebenaran agama (Q.s. al-Baqarah: 111-113), *milk al-yamīn* (Q.s. al-Nisā`: 24), anjuran menikah (Q.s. al-Nūr: 32), nafkah dan reproduksi dalam rumah tangga (Q.s. al-Baqarah: 233), poligami (Q.s. al-Nisā`: 3), hukum potong tangan (Q.s. al-Mā`idah: 38), makna *ahl* dan relevansinya dengan otoritas sarjana di Indonesia (Q.s. al-Nisā`: 58), larangan mengingkari tanggung-jawab (Q.s. al-Shāffāt: 148-149), larangan meminta jabatan (Q.s. Yūsuf: 55), kepemimpinan perempuan (Q.s. al-Naml: 22-41), tentang mati syahid (Q.s. Āl al-'Imrān: 140, Q.s. al-Nisā`: 34)), makna berjilbab (Q.s. 33: 59), *agency* perempuan (Q.s. al-Baqarah: 223), kontekstualisasi makna '*iddah*, penolakan ketuhanan Maryam (Q.s. al-Mā`idah: 116), ideal-moral di balik nikah beda agama (Q.s. al-Baqarah: 221),

kisah penghancuran berhala oleh Ibrahim (Q.s. 21: 57-58), dan jihad dalam membela agama.

Sebagai contoh penafsiran, salah seorang penulis, Ghufron Hamzah mengemukakan penafsiran tentang hukum potong dalam al-Qur`an. Ia menafsirkan ayat terkait (Q.s. al-Mā`idah: 38) dengan mengemukakan beberapa point penting. Pertama, apa yang disebutnya "makna fenomenal historis" (umumnya disebutnya, makna historis) adalah peristiwa pencurian yang terjadi pada masa Nabi, di mana pelaku pencurian, Thu'mah, meletakkan barang curian di rumah Zaid, sehingga Zaid tertuduh sebagai pelaku pencurian. Ayat al-Qur`an kemudian turun untuk menjelaskan bahwa yang harus dihukum adalah Thu'mah. Kedua, makna signifikansi fenomenal dinamisnya adalah merujuk dari peristiwa-peristiwa pencurian yang terjadi pada masa Khulafa' Rasyidun, di mana para khalifah tidak menghukum pelaku pencurian dengan memahami ayat tersebut secara literal. Situasi menjadi pertimbangan, misalnya, Umar bin al-Khaththāb tidak menegakkan hukuman itu terhadap pelakuan pencurian pertama kali dan barangnya dalam penguasaannya. Dengan memahami signifikansi fenomenal dinamis itu, didapatkan kriteria penerapan hukum potong tangan, yaitu: (1) Harta yang dicuri mencapai nisab yang telah ditentukan; (2) ada unsur *ḥirz* (barang yang dicuri harus beruapa sesuatu yang disimpan, (3) pelaku adalah orang sudah berkali-kali melakukan pencurian, sehingga disebut sebagai pencuri (*sāriq*).[84]

Sebagaimana dievaluasi oleh Sahiron, tulisan-tulisan yang ada dalam buku dengan kadar berbeda menerapkan pendekatan *ma'nā-cum-maghzā;* ada yang menerapkannya secara komprehensif dan

[84]Ghufron Hamzah, "Kontekstualisasi Ayat Hukum Potong Tangan: Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā terhadap Q.s. al-Mā`idah (5): 38," dalam *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur`an: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* karya Sahiron Syamsuddin, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020), 153.

ada yang hanya parsial. Penafsiran Ghufron di atas tampak telah menerapkan prinsip-prinsip pendekatan ini.

3. *Al-Qur`an dan Isu-isu Kontemporer* karya Sahiron Syamsuddin (ed.)

Karya antologi ini adalah kumpulan *paper* yang dipresentasikan oleh para mahasiswa pascasarjana di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan Sahiron Syamsuddin sebagai dosen pengampu mata kuliah "al-Qur`an dan Isu-isu Kontemporer". Tema-tema yang ditulis beragam; dari pluralisme agama, radikalisme agama, demokrasi versus khilafah Islamiyyah, jihad versus terorisme, pemberlakuan syariah Islam, bencana alam, kelestarian lingkungan, *globang warming*, biro jodoh, nikah sirri, *trafficking,* kepemimpinan wanita, *domestic violence*, pengentasan kemiskinan, dan bunga bank.

Tidak semua kajian dalam buku mendalam, seperti halnya juga tidak semuanya mengkaji isu-isu tersebut dari perspektif kajian interdisipliner dan multidisipliner. Berikut dikemukakan beberapa contoh saja di mana pendekatan ini diterapkan. Sebagai contoh, Abdurrahman Kiay Demak, ketika menafsirkan ayat tentang kepimpinan dalam al-Qur`an, menerapkan pendekatan yang mengintegrasi penekatan kontekstual, pendekatan sastrawi (*bayānī*) dan pendekatan hermeneutika. Yang dimaksud dengan pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang bertumpu pada analisis latar belakang ayat, khusus *sabab al-nuzūl*. Berdasarkan riwayat, ayat al-Nisā`: 34 berkaitan dengan kepemimpinan dalam rumah tangga, sehingga tidak bisa dijadikan sebagai argumen (*dalīl*) tentang keharaman kepemimpinan perempuan di ruang publik.[85] Yang dimaksud dengan pendekatan sastrawi adalah penafsiran yang menitikberatkan pada analisis kebahasaan. Berdasarkan pendekatan

[85]Abdurrahman Kiay Demak, "Kepemimpinan Wanita dalam Islam," dalam *al-Qur`an dan Isu-isu Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Elsaq Press, 2011), 339.

ini, kata "*rijāl*" meski bisa bermakna "laki-laki", konotasi maknanya secara kontekstual adalah suami. Begitu juga, kata "*qawwāmūn*" meski memiliki cakupan makna yang bidang semantiknya luas, namun berkonotasi perlindungan, sehingga bermakna "pelindung".[86] Yang dimaksud dengan pendekatan hermeneutika di sini adalah pendekatan yang dengan memahami setting sosial masyarakat Arab, penafsir mencoba menegosiasikan makna ayat dengan perkembangan kontemporer, di mana perempuan aktif di luar rumah. Atas dasar ini, pelarangan mereka sebagai pemimpin di ruang publik menjadi bertentangan dengan kemampuan mereka pada kenyataannya untuk aktif di ruang publik. Penulis dalam hal ini juga menjelaskan makna hadīts yang berisi pernyataan bahwa bangsa yang menjadikan perempuan sebagai pemimpin akan runtuh. Menurutnya, hadīts ini sangat diwarnai oleh konteks sejarah ketika disabdakan. *Sabab al-wurūd* hadīts ini berkaitan dengan surat Nabi yang dirobek oleh Kisra Anusyirwan, penguasa Persia yang beragama Majusi. Oleh karena itu, hadīts tersebut sangat historis dan tidak bisa diberlakukan secara luas kepada semua perempuan.[87]

---

[86]Abdurrahman, "Kepemimpinan Wanita..", 340-352.

[87]Abdurrahman, "Kepemimpinan Wanita..", 352-355.

BAB V
PERKEMBANGAN TAFSIR ILMIAH (*AL-TAFSĪR AL-'ILMĪ*) DI UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH: DARI METODE HINGGA PRODUK TAFSIR

A. Tafsir Ilmiah al-Qur`an sebagai Bagian dari Filosofi Integrasi Ilmu: Jejak Sang Rektor "Arsitek", Harun Nasution

1. Integrasi Kebenaran Akal dan Wahyu (al-Qur`an)

Salah satu pemimpin yang besar pengaruhnya dalam perubahan orientasi kajian Islam di IAIN (sebelum menjadi UIN) Syarif Hidayatullah adalah Harun Nasution. Pembaruannya yang dianggap penting dalam konteks memahami cikal-bakal integrasi ilmu dalam kajian Islam di perguruan tinggi adalah diadopsi filsafat ke dalam kurikulum bersandingan dengan ilmu-ilmu Islam normatif. Hal ini sesuai dengan keinginannya agar Islam dipahami secara komprehensif, tidak hanya sebagai doktrin, melainkan juga sebagai peradaban yang, antara lain, terkait dengan perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam.

Akal sebenarnya adalah sumber berpikir rasional yang diperlukan dalam memahami wahyu al-Qur`an. Perdebatan tentang hubungan antara kedua sudah lama terjadi dalam sejarah. Harun mencoba memposisikan hubungan kedua dalam konteks pengembangan kajian Islam di perguruan tinggi.

Secara epistemologis, dalam agama, termasuk Islam, memang dikenal dua jenis ilmu pengetahuan, yaitu ilmu pengetahuan yang bersumber dari wahyu (*revealed knowledge*) dan ilmu pengetahuan yang bersumber dari upaya manusia (*acquired knowledge*), baik melalui rasio/ akal maupun pengalaman/ empiri. Dalam pembedaan lain, yang pertama disebut *al-'ilm al-ḥuḍūrī* (meski istilah ini

ditekankan untuk ilmu yang diperoleh melalui pengalaman intuitif) dan *al-'ilm al-ḥuṣūlī al-irtisāmī*.

Seperti halnya dalam persentuhan awal kaum muslim dengan filsafat Yunani, isu yang dimunculkan adalah apakah wahyu bertentangan dengan akal. Isu ini adalah isu krusial pertama yang harus dihadapi oleh kalangan Islam, baik teolog maupun filosof, seperti terlihat persoalan ini begitu polemis dalam debat al-Ghazālī dengan Ibn Rusyd. Harun ingin mendudukkan isu krusial ini, seperti kesadaran umat muslim generasi awal itu juga, dengan menjelaskan posisi akal dan wahyu, karena menanamkan pentingnya filsafat bagi umat Islam Indonesia harus dimulai dari menanamkan "rasionalitas" (bukan rasionalitas murni dalam pengertian Barat).

Sebagaimana dielaborasinya dalam buku, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, akal dan wahyu sama-sama merupakan sumber ilmu pengetahuan. Karena rasionalitas lebih sulit untuk diterima oleh semua kalangan dibandingkan wahyu, karyanya ini fokusnya adalah ingin membuktikan akal, baik secara normatif maupun secara historis, diakui validitasnya dan telah diterapkan juga dalam disiplin-disiplin ilmu keislaman sepanjang sejarah. Secara rinci, argumen Harun adalah sebagai berikut. Pertama, al-Qur`an bukanlah sebuah kitab suci yang lengkap yang mengatur segalanya berkaitan dengan hidup manusia, melainkan hanya hal-hal yang fundamental, sehingga akal merupakan hal yang niscaya untuk diterapkan dalam ijtihād.[1] Kedua, sebagai konsekuensi dari hal ini, pemahaman atau penafsiran terhadap *naṣṣ* (teks) untuk kepentingan *ijtihād* tersebut yang kemudian memunculkan berbagai aliran, baik teologi, fiqh, tashawwuf, dan politik adalah hal yang harus diapresiasi, dan semua aliran itu tidak dianggap keluar dari Islam.[2] Ketiga, al-Qur`an mendorong manusia untuk menggunakan

---

[1]Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), 25-34.

[2]Lihat Harun, *Akal dan Wahyu*, 34-38.

akalnya dengan berbagai ungkapan, seperti bentuk derivasi dari *'aqala, tadabbara, tafakkara, faqiha,* dan *tadzakkara*.[3] Keempat, secara historis, perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam adalah hasil dari penerapan akal, dimulai dari perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat antara abad ke-7 M hingga abad ke-8 M hingga abad selanjutnya, meski sempat mengalami kemunduran, sehingga muncul ilmuwan-ilmuwan Muslim di berbagai bidang.[4] Kelima, secara historis juga, perkembangan "ilmu-ilmu normatif", atau oleh Harun disebut sebagai "kelompok ilmu-ilmu dasar",[5] seperti fiqh, teologi, filsafat, begitu juga perkembangan lebih lanjut dalam sains dan pemikiran di era modern melalui pembaruan Islam, adalah hasil penerapan akal, seperti penggunaan *qiyās* dalam fiqh, penggunaan akal secara lebih luas oleh Mu'tazilah dalam persoalan teologi dan etika, dan berbagai upaya harmoninasi akal—agama dalam pemikiran filsafat, seperti pada al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl, dan Ibn Rusyd.[6]

2. Al-Qur`an sebagai Sumber Moral

Menurut Harun, Islam harus dipahami secara integral dengan pandangan moral, dan sumber utama moral tersebut adalah al-Qur`an. Moralitas yang dibangun adalah moralitas yang berbasis al-Qur`an. Dalam kajian etika, model moralitas ini disebut etika wahyu (etika skripturalis), yaitu etika yang digali dari wahyu al-

---

[3]Lihat Harun, *Akal dan Wahyu*, bab IV (39-51).

[4]Lihat Harun, *Akal dan Wahyu*, bab V (52-70).

[5]Istilah "kelompok ilmu-ilmu dasar" sebenarnya memiliki cakupan yang lebih luas daripada "ilmu-ilmu normatif", karena kelompok pertama ini mencakup: tafsir, hadīts, akidah/ ilmu kalām (teologi Islam), filsafat Islam, tashawuf, tarekat, perbandingan agama, serta perkembangan modern (pembaruan) dalam ilmu-ilmu tafsir, hadīts, ilmu kalām, dan filsafat. Lihat Harun Nasution, "Klasifikasi Ilmu dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif", dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu* (Bandung: Nuansa Cendekia, 2001), 27.

[6]Lihat Harun, *Akal dan Wahyu*, 71-100.

Qur`an[7] sebagai "wahyu terbaca" (*waḥy matlū*), seperti keadilan (Q.s. al-Nisā`: 58, al-Naḥl: 90), perkataan yang baik (*kalimah ṭayyibah*, Q.s. Ibrāhîm: 24-25), larangan mengejek orang lain, larangan memberi gelar buruk kepada orang lain, larangan berburuk sangka, larangan mencari-cari kesalahan orang lain, dan larangan mengumpat orang lain (Q.s. al-Ḥujurāt: 11-12), dan perintah meminta izin jika ingin memasuki rumah seseorang (Q.s. al-Nūr: 27-28). Etika wahyu juga digali dari "wahyu tak terbaca" (*waḥy ghayr matlū*), yaitu ḥadīts. Harun, misalnya, mengutip sebuah ḥadīts Nabi, "Tuhan telah menentukan Islam sebagai agamamu, maka hiasilah agama itu dengan budi pekerti baik dan hati pemurah".[8]

Bahkan, Harun menyebut ada yang disebut "norma moral", seperti berkata benar dan tidak berdusta. Hadits Nabi yang dikutip menyebutkan bahwa Nabi bersabda, "Kalau benar menimbulkan ketenangan, tetapi dusta menimbulkan kecemasan".[9] Istilah "norma moral" yang dimaksud oleh Harun tidak identik dengan istilah "norma etika" (*ethical norm*) dalam kajian semisal M. Amin Abdullah yang isinya adalah sistem berpikir (*system of thought*) yang mendasari pertimbangan berbagai pemikiran etika, baik terkait pendidikan, lingkungan, dan sebagainya.[10] Begitu juga, istilah tersebut tidak identik dengan "norma moral" (*dustūr al-akhlāq*) seperti dimaksudkan oleh Muḥammad 'Abdullāh Dirāz dalam disertasinya di Sorbonne, *La Morale du Koran* yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Arab 'Abd al-Shabūr Syāhin dengan judul *Dustūr al-Akhlāq fî al-Qur`ān: Dirāsah Muqāranah li al-Akhlāq al-Naẓariyyah fî al-Qur`ān* (Norma Moral dalam al-Qur`an: Kajian Perbandingan terhadap Etika Teoritis dalam al-Qur`an). Fokus kajian

---

[7]Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), 11-12.

[8]Harun Nasution, *Islam Ditunjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid 1 (Jakarta: UI-Press, 2013), 45.

[9]Harun, *Islam*, 1: 45.

[10]Lihat M. Amin Abdullah, *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant* (Turki: Diyanet Vakfi, 1992), 1-3.

disertasi ini adalah mencoba menarik etika moral (etika teoretis) yang ditarik intisarinya (*istikhlāṣ*) dari al-Qur`an. Memang, ada kesamaan antara norma moral Harun dengan norma moral Dirāz dalam hal bahwa tidak semua perintah moral, baik dari al-Qur`an maupun hadîts, sama tingkat universalitasnya; ada perintah moral yang spesifik dan terbatas (partikular), dan ada juga perintah moral yang universal yang bisa menjadi "payung" bagi perintah-perintah etika di bawah naungannya. Larangan berdusta, sebagaimana dikutip oleh Harun dari ḥadīts Nabi, adalah "payung" bagi perintah-perintah moral yang lain.

Selanjutnya, Harun mengutip perkataan 'Aisyah bahwa sifat yang paling dibenci oleh Nabi adalah berdusta. Bahkan, Harun mengaitkan larangan berdusta sebagai ajaran moral fundamental yang terkait dengan esensi iman dengan mengutip hadîts Nabi bahwa seorang mukmin boleh bersifat penakut dan pelit, tetapi sekali-kali tidak boleh berdusta. Orang yang tidak masuk surga, menurut Nabi, adalah orang tua yang berzina, imam yang berdusta, dan pemimpin yang bersikap angkuh. Nabi bersabda, "Tidak terdapat iman dalam diri seseorang yang tidak jujur dan tidaklah beragama orang yang tidak dapat berpegang pada janjinya". Seseorang bertanya kepada Nabi, "Kapan kiamat terjadi?". Nabi menjawab, "Kalau kejujuran telah hilang". Nabi pernah bersabda, "Jika seseorang berjanji tidak akan membunuh seseorang lain, tetapi kemudian orang itu ia bunuh, maka aku suci dari perbuataannya, sungguhpun yang ia bunuh itu adalah orang kafir". Orang pernah bertanya kepada Nabi tentang orang yang paling mulia. Nabi menjawab, "Orang yang hatinya bersih lagi suci dan lidahnya benar".[11]

Menurut Majid Fakhry, ada yang dikenal dengan etika religius, yaitu etika yang menggabungkan (sintesis) antara pandangan-dunia (*world-view*) al-Qur`an, pandangan teologis, dan kategori-kategori

[11]Harun Nasution, *Islam*, I: 45.

filsafat.[12] Contoh berikut bisa menggambarkan bagaimana sintesis antara pandangan-dunia wahyu, pandangan teologis, dan kategori filsafat dilakukan oleh Harun. Ia mengutip Q.s. al-Dzāriyāt: 56 berikut: "*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku"* (terjemahan versi Kementerian Agama).[13] Terjemah yang kurang lebih sama dikemukakan oleh M. Quraish Shihab dengan "*Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar beribadah kepada-Ku*."[14] Akan tetapi, Harun menerjemahkannya sebagai berikut: "*Tidak Kuciptakan jin dan manusia kecuali untuk mengabdi kepada-Ku*".[15]

Harun mengkritik, secara langsung atau tidak langsung, terjemahan model Departemen (Kementerian) Agama R.I. yang menerjemahkan ungkapan "*liya'budūni*" dengan "supaya mereka menyembah-Ku", karena dalam pandangan Harun yang mendalami agama-agama primitif, kata "menyembah" berkonotasi, seperti halnya pembacaan antropologis tentang hubungan *patron-client*, bahwa Tuhan berhajat kepada ibadat, pengabdian, dan penyembahan hamba-Nya. Sebagai seorang yang terdidik dalam kajian teologi, Harun sangat menyadari akan doktrin *tawḥīd* bahwa Tuhan tidak tidak memerlukan pengabdian dari hamba-Nya. Dari kritik ini, Harun kemudian mencoba mencari pandangan-dunia al-Qur`an tentang makna "ibadah" yang lebih filosofis, mendalam, dan perennial dalam Islam, yaitu "menyerah, tunduk, dan menjaga diri dari hukuman Tuhan di Hari Kiamat dengan mematuhi perintah-perintah dan larangan-larangan Tuhan". Jadi, ungkapan "*liya'budūn*" seharusnya diterjemahkan dengan "untuk tunduk dan patuh kepada-Ku".[16]

---

[12]Fakhry, *Ethical Theories*, 6-7.

[13]Tim penerjemah Departemen (Kementerian) Agama RI, *Al-Qur`an dan Terjemahnya* (Surabaya: Surya Aksara, 1993), 862.

[14]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 13 (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 107..

[15] Harun Nasution, *Islam*, Jilid I: 32, catatan kaki no. 1.

[16] Harun Nasution, *Islam*, Jilid II, h. 33.

Makna ini muncul dari rujuk-silang (*cross-reference*) ke makna "*muslim*" (tunduk) dan "*muttaqī*" (patuh; dengan melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya). Rujuk silang bisa dilakukan antarayat (*al-Qur`ān yufassiru ba'ḍuhu ba'ḍa*), atau dengan mempertimbangkan seluruh ayat al-Qur`an yang terkait yang dikenal dengan tafsir tematik (*al-tafsīr al-mawḍū'ī*). Namun, menariknya di sini, Harun melakukan rujuk-silang antarkonsep, sehingga kita bisa menyebutkan bahwa ia berupaya merumuskan secara utuh pendangan-dunia al-Qur`an.

Berbeda dengan terjemahan Departemen (Kementerian) Agama R.I., M. Quraish Shihab tetap mempertahankan kata "ibadat" dalam terjemahnya, "agar beribadah kepada-Ku" yang sebenarnya menjadi sasaran tidak langsung kritik Harun. Namun, meski dengan terjemah itu, M. Quraish Shihab dengan mengutip penafsiran Muhammad 'Abduh, mengemukakan penafsiran yang lebih mendalam. Menurutnya, hurup *lām* dalam ungkapan "*liya'budūn*" adalah *lām al-'āqibah* (menjelaskan kesudahan, akibat sesuatu). Dengan demikian, "ibadah bukan hanya sekadar ketaatan dan ketundukan, tetapi ia adalah satu bentuk ketundukan dan ketaatan yang mencapai puncaknya akibat adanya rasa keagungan dalam jiwa seseorang terhadap siapa yang kepadanya ia mengabdi. Ia juga merupakan dampak dari keyakinan bahwa pengabdian itu tertuju kepada yang memiliki kekuasaan yang tidak terjangkau arti hakikatnya".[17]

Harun, sebagaimana halnya M. Quraish Shihab, masuk ke kedalaman makna secara filosofis. Mereka masuk ke dimensi spiritualitas yang merupakan elemen yang secara perennial menghubungkan antar berbagai ajaran-ajaran dalam al-Qur`an. Ketundukan dan kepatuhan kelak menggema dalam pemikiran Nurcholish Madjid yang mengatakan Islam pada intinya adalah ketundukan dan kepatuhan, sebagai *al-Islām al-'āmm*, yaitu istilah dalam distingsi Ibn Taimiyah antara "Islam umum"

[17]M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 13, 108.

(ketundukan) dan "Islam khusus" (agama Islam). Ketundukan dan kepatuhan, bahkan, adalah perennial yang menghubungkan antaragama. Jika diskusi ini ditarik lebih jauh ke isu teori tentang munculnya agama, secara fenomenologis berbagai perbedaan ritus dan keyakinan dihubungkan dari struktur fundamentalnya oleh kesamaan dari rasa ketundukan karena perasaan akan yang "Suci" sebagai yang misteri, dahsyat, dan mengagumkan, atau dalam istilah Rudolf Otto, *mysterium tremendum fascinan*. Kesadaran akan ketundukan adalah karena kesadaran akan *numinus*.[18] Harun, M. Quraish Shihab, hingga Nurcholish Madjid sama-sama menangkapkan dimensi spiritualitas yang menghubungkan berbagai bentuk ritual dalam Islam.

Menurut Harun, dengan "pengabdian" (*liya'budūn*) yang mengandung ketundukan dan kepatuhan tersebut, maka selalu terhubung antara berbagai bentuk ritual dalam Islam dengan tujuan moral dan spiritual yang mendasarinya. Setiap ibadah dalam Islam bertujuan agar roh manusia selalu terhubung dengan Tuhan, agar roh menjadi suci. Kesucian roh itu menjadi rem bagi hawa nafsu dari melanggar nilai-nilai moral. Shalat adalah media di mana terjadi dialog antara Tuhan dan manusia, sehingga kesucian roh menjadi kondisi di mana manusia bisa menghindari perbuatan-perbuatan yang tidak baik.[19] Puasa bertujuan agar manusia memiliki rasa solidaritas kepada sesame anggota masyarakat yang lemah. Dalam zakat, diajarkan agar mansia menjauhi kerakusan pada harta dan memupuk persaudaraan. Dalam ibadah haji, manusia diajarkan agar ia memiliki solidaritas antara semua manusia, baik kaya maupun miskin, penguasa dan rakyat, karena semuanya sederajat.[20]

---

[18] Lihat Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: an Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational, trans. John W. Harvey* (London, Oxford, dan New York: Oxford University Press, 1958).

[19] Harun Nasution, *Islam*, II: 31.

[20] Harun Nasution, *Islam*, II: 32.

B. Pemikiran tentang Metode Tafsir

1. Arah Pengembangan Tafsir Ilmiah Berbasis Psikologi Sosial (*Social Psychology*): M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab adalah penulis tafsir Indonesia yang dikenal luas, tidak hanya di Indonesia, di negeri jiran, seperti di Malaysia. Karya-karyanya di bidang tafsir banyak dibaca luas, di antaranya paling monumental adalah *Tafsir al-Mishbah* (15 volume). Di samping itu, ia juga menulis pemikirannya tentang metode tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*). Karya *bestseller*-nya, *"Membumikan" al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dakan Kehidupan Masyarakat*, yang pertama kali terbit pada 1992, telah memuat responnya atas persoalan penafsiran secara ilmiah ini. Di samping itu, ia menulis karya lain, *Mukjizat al-Qur`an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, yang pertama kali terbit pada 1997, yang berisi upaya pembuktian otentisitas al-Qur`an dari perspektif penafsiran ilmiah yang disebutnya "isyarat ilmiah".

Prinsip dan Syarat

Uraian Quraish Shihab tentang metode tafsir ilmiah lebih cenderung hanya menunjukkan prinsip dasar dan syarat yang harus diperhatikan, ketimbang memberikan mengemukakan metodenya, apalagi yang baru, dalam hal ini.

Pertama, tafsir ilmiah, menurutnya, lebih ditekankan pada upaya menunjukkan otentisitas al-Qur`an dengan menunjukkan aspek kemukjizatannya yang tidak bisa ditandingi. Di samping bukti kesejarahan, bukti otentisitas itu juga diperoleh dari fakta dalam al-Qur`an sendiri. Di antara bukti dari al-Qur`an sendiri adalah apa yang sekarang disebut sebagai kemukjizatan bilangan/angka (*al-i'jāz al-'adadī*) yang ditemukan oleh Rasyad Khalīfah. Sebagai contoh, huruf-huruf *hijā`iyyah* di awal surah yang dikenal dengan *al-ḥurūf al-muqaṭṭa'ah* semuanya habis dibagi dengan 19 sesuai dengan jumlah huruf pada *basmalah*. Hal ini bisa dibuktikan,

misalnya, *qāf* yang merupakan ayat pertama dari surah (ke-50) tersebut ditemukan sebanyak 57 kali (3x19). Huruf-hurup *kāf, hā`, yā`, 'ayn, ṣād* yang mengawali Sūrat Maryam ditemukan dalam surah ini sebanyak 798 (42x19).[21]

Sama dengan penekanan yang dikemukakan oleh 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, begitu juga Quraish Shihab menekankan pentingnya al-Qur`an dilihat sebagai kitab suci yang tujuan utama memberi petunjuk kepada manusia (Q.s. al-Baqarah: 185), sedangkan dimensi kemukjizatan yang diungkap melalui penjelasan ilmiah berfungsi sebagai salah pembuktian otentisitasnya.[22] Di antara bukti-bukti yang menunjukkan fungsi al-Qur`an sebagai kitab suci yang memberi hidayah kepada manusia, bukan sebagai kitab ilmu pengetahuan adalah ketika seseorang datang kepada Rasulullah untuk bertanya, "Mengapakah bulan kelihatan kecil bagaikan benang, kemudian membesar sampai menjadi sempurna purnama?", Rasulullah menjawabnya dengan firman Allah swt (Q.s. 2: 189): "Mereka bertanya kepadamu perihal bulan. Katakanlah bulan itu untuk menentukan waktu bagi manusia dan mengerjakan haji". Jawaban al-Qur`an ini bukanlah jawaban ilmiah, melainkan merupakan jawaban yang menjelaskan fungsi bulan itu, karena fungsi al-Qur`an sebagai pemberi hidayah. Begitu juga, ketika ada pertanyaan tentang hakikat ruh, al-Qur`an menjawabnya bahwa ruh itu adalah urusan Tuhan dan manusia hanya diberi pengetahuan sedikit (Q.s. 17: 85). Dalam konteks ini, al-Qur`an tidak menjelaskan hakikat ruh, melainkan--dengan jawaban itu—ingin memberi hidayah kepada manusia.[23]

Dalam menengahi berbagai kontroversi ulama berkaitan dengan kebolehan tafsir ilmiah, ia berpendapat bahwa tafsir ini dilakukan bukan untuk menunjukkan bahwa cabang-cabang ilmu

---

[21]M. Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1995), 21-22.

[22]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 41-42.

[23]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 51.

pengetahuan tersimpul dalam al-Qur`an, sebagaimana dibantah oleh para sahabat (argumen al-Syāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* untuk menolak tafsir ini), bukan pula untuk membenarkan teori-teori ilmiah, melainkan dengan "diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian al-Qur`an dan sesuai pula dengan logika ilmu pengetahuan itu sendiri".[24] Yang dimaksud dengan kemurnian al-Qur`an adalah pengakuan terhadap otentisitasnya sebagai kalam Tuhan. Dengan demikian, menurutnya, tafsir ilmiah adalah tafsir yang tidak berimplikasi mempertanyakan otentisitas al-Qur`an dengan menggunakan "logika" ilmu pengetahuan dalam pengertian prinsip-prinsip dasar, bukan teori-teori ilmu pengetahuan yang sebenarnya bersifat relatif (nisbi).

Kedua, bagi Quraish Shihab, tafsir ilmiah bukan dengan mencari teori ilmu pengetahuan dalam al-Qur`an, melainkan dengan sekadar menunjukkan bahwa antara suatu ayat al-Qur`an tidak bertentangan dengan teori ilmu pengetahuan. Ia menggunakan istilah "jiwa ayat" (spirit) yang bermakna bahwa pernyataan ungkapan lahiriah atau kandungan ajarannya secara langsung, melainkan kandungan terdalam dari ayat. Di sini, menurutnya, tafsir ilmiah harus diletakkan dalam konteks "psikologi sosial" (*social psychology*), bukan "sejarah perkembangan ilmu pengetahuan" (*history of scientific progress*).[25]

Dalam perspektif yang terakhir ini (*scientific progress*), ilmu (sains)—berbeda dengan agama, seni, filsafat, moralitas, dan politik—dilihat dari karakter progresifnya, di mana ada standar yang jelas dalam peningkatan dan pengembangan. Prinsip yang mendasarinya adalah bahwa ilmu adalah hasil upaya kolektif dari beberapa penelitian dari berbagai generasi, misalnya, menurut pandangan Rene Descartes (aliran rasional) di abad ke-17 metode

---

[24]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 41.

[25]Shihab, "Membumikan" al-Qur`an, 41.

yang digunakan harus menjamin proses *discovery* dan *justification*.[26] Jika tafsir ilmiah diletakkan dari perspektif ini, maka persoalan tentang kebenaran akan selalu ditelaah ulang, diperbarui, hingga menemukan suatu kebenaran. Proses relavitas sains, di mana suatu temuan hanya benar dalam konteks karena belum ada temuan yang membuktikannya keliru. Sifat relativitas ilmu tidak bisa dihadapkan dengan kebenaran al-Qur`an yang sudah dianggap oleh kaum Muslimin sebagai kebenaran final. Telaah ini, menurutnya, hanya telaah ilmiah murni yang tidak bermuara pada upaya untuk menyahuti kebutuhan masyarakat, dan kebutuhan mendesak masyarakat muslim adalah petunjuk (hidayah) sesuai dengan fungsi awal al-Qur`an. Oleh karena itu, menurut Quraish Shihab, dengan mengutip pernyataan Malik bin Nabi, ilmu pengetahuan seharusnya dikembangkan dari masalah dan berakhir dengan pemecahan masalah. Dengan "psikologi sosial", Quraish Shihab berpendapat bahwa tafsir ilmiah tidak hanya menyuguhkan pengetahuan baru bagi masyarakat, melainkan mewujudkan "suatu iklim yang dapat mendorong kemajuan ilmu pengetahuan itu".[27]

"Psikologi sosial" dalam konteks ini dimaksud oleh Quraish Shihab adalah iklim sosial dalam hal kesiapan masyarakat secara psikologis untuk menerima temuan ilmu pengetahuan yang digali dari al-Qur`an. Ia mencontohkan dari kasus Galileo yang meski temuannya sesuai dengan asas ilmu pengetahuan, namun ditentang oleh masyarakat, menyebabkan penemunya menjadi korban.[28] Ini artinya bahwa nilai (*value*), khususnya kemanfaatan ilmu untuk kepentingan manusia, menjadi syarat kebolehan dilakukannya tafsir ilmiah sebagai sebuah penelitian. Ilmu, menurutnya, tidak bebas nilai.

---

[26]https://plato.stanford.edu/entries/scientific-progress/#AspSciPro (17 September 2021).

[27]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 42.

[28]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 42.

Ketiga, pengembangan ilmu pengetahuan, termasuk menggalinya dari al-Qur`an, harus disertai dengan kesadaran akan pentingnya memahami "ide yang dibawa oleh al-Qur`an" (*al-fikrah al-Qur`āniyyah*), yaitu menilai secara objektif tentang sesuatu, tanpa disertai oleh pandangan yang melemahkan, baik karena pandangan yang didasarkan atas materi maupun atas dasar pribadi. Quraish Shihab mengutip teori psikologi tentang fase-fase perkembangan kejiwaan manusia dalam menilai suatu ide, yaitu: fase pertama, menilai sesuatu berdasarkan ukuran kebendaan atau sesuatu yang diputuskan melalui panca indera; fase kedua, menilai sesuatu atas dasar keteladanan seseorang; fase ketiga (kedewasaan), menilai sesuatu berdasarkan unsur-unsur yang dimiliki oleh ide itu sendiri. Menurutnya, Q.s. 3: 144 yang berisi celaan terhadap kaum Muslimin yang meninggalkan medan perang Uhud ketika mendengar berita wafatnya Nabi Muhammad menunjukkan bahwa hal itu tidak sesuai dengan ide al-Qur`an. Kaum Muslimin pada waktu itu masih berada pada fase kedua, yaitu menilai sesuatu berdasarkan keteladanan seseorang, bukan atas dasar objeknya itu sendiri.[29] Dengan penekanan terhadap prinsip ini, tafsir ilmiah bukan sekadar penafsiran yang objektif, melainkan juga persoalan kesiapan mentalitas secara psikologis untuk tidak menjustifikasi teori ilmu pengetahuan dengan al-Qur`an karena persoalan rendah diri (*inferiority complex*). Tujuan tafsir ilmiah adalah agar kaum Muslimin menggunakan nalar pikirannya dan mendapat petunjuk dari ayat al-Qur`an.[30]

Ketiga, tafsir ilmiah bertujuan untuk menjelaskan ayat al-Qur`an dengan teori ilmu pengetahuan baru. Penafsiran tujuh langit (*sab' samāwāt*) dalam al-Qur`an dengan tujuh planet, misalnya, adalah keliru, karena berdasarkan temuan modern, terdapat sepuluh planet dan jutaan bintang dalam tata surya. Ini adalah sebuah

---

[29]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 42-43.

[30]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 44; 52.

kekeliruan. Kekeliruan lebih, menurutnya, jika seorang penafsir memaksakan penafsirannya kepada orang lain untuk diyakini.[31] Setidaknya, ada dua solusi agar penafsir tafsir ilmiah tidak terjebak pada justifikasi teori ilmu pengetahuan dengan ayat al-Qur`an. *Solusi pertama*, yaitu (1) menggunakan istilah "isyarat ilmiah"[32] sebagaimana digunakan oleh para penulis Timur Tengah, dan istilah itu digunakannya belakangan dalam karyanya *Mukjizat al-Qur`an* (terbit pertama pada 1997), dibandingkan istilah "teori ilmiah" dan "kebenaran ilmiah" yang sebenarnya pernah digunakannya dalam karyanya, *"Membumikan" al-Qur`an* (terbit pertama pada 1992).[33] Dalam parameter sains, tentu saja, tidak dikenal adanya istilah "isyarat ilmiah", karena sains bergerak misalnya dari hipotesis, temuan/teori, dan bahkan hukum. Akan tetapi, berbeda dengan sains, pemaparan al-Qur`an tentang fakta semesta hanya menjadikannya sebagai sarana manusia untuk menalar tentang Penciptanya, kesadaran yang merupakan hidayah yang dituju oleh al-Qur`an. Atas dasar ini, sebagaimana ditegaskan Quraish Shihab, al-Qur`an tidak menjelaskan fakta semesta itu secara detil. *Solusi kedua*, daripada menggunakan teori ilmu pengetahuan, Quraish Shihab menawarkan penggunaan pendapat para cendekiawan dan ulama, serta hasil percobaan dan pengalaman ilmuwan. Tawaran pernah ditawarkannya dalam karyanya, *"Membumikan" al-Qur`an*.[34] Akan tetapi, pendapat ini tampaknya diabaikannya ketika ia menulis karyanya, *Mukjizat al-Qur`an,* yang berisi penafsiran dengan menggunakan teori-teori ilmu pengetahuan modern, seperti teori embriologi[35] dan teori *expanding universe* (yang menyatakan bahwa

---

[31]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 48.

[32]M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur`an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1999), 165-191.

[33]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 51.

[34]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 57.

[35]Lihat Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 57-59; Shihab, *Mukijizat al-Qur`an*, 166-171.

alam semesta berkembang seperti balon yang sedang ditiup ke segala arah).[36] Meski demikian, ia tentu saja tidak segan memang mengutip penelitian ilmuwan Muslim sendiri, seperti peneafsiran kata "*barzakh*" (pemisah) dua laut yang disebut dalam Q.s. al-Furqān: 53, yang dikemukakan oleh Muḥammad Ibrāhīm al-Sumayh, guru besar pada fakultas sains, jurusan ilmu kelautan Universitas Qatar.[37] Quraish Shihab tampak berhati-hati ketika menafsirkan ayat kawniyyah dengan teori ilmu pengetahuan modern, terlihat dari penggunaan ungkapan "agaknya" (diberi dua tanda petik).[38]

Keempat, tafsir ilmiah tidak bertujuan untuk menolak atau menerima teori ilmiah dengan ayat al-Qur`an, dengan beberapa alasan: (1) jika terbukti teori itu salah, maka hal ini akan menimbulkan cemoohan, karena dalam Q.s. 6: 108, terdapat larangan mencela sesembahan orang kafir yang jika diaktualisasikan maknanya dalam konteks tafsir ilmiah bermakna keharusan menghindari faktor-faktor yang menyebabkan cemoohan terhadap al-Qur`an;[39] (2) al-Qur`an hanya menjelaskan fenomena alam secara global, tidak secara detil, karena fungsi al-Qur`an sebagai kitab suci yang berisi petunjukan, bukan buku ilmu pengetahuan;[40] (3) membenarkan teori ilmiah dengan ayat al-Qur`an sama dengan mewajibkan setiap Muslim untuk mempercayai teori tersebut.[41]

---

[36]Lihat Shihab, *Mukijizat al-Qur`an*, 171-175.

[37]Lihat Shihab, *Mukijizat al-Qur`an*, 179-180.

[38] Shihab, *Mukijizat al-Qur`an*, 175. Tampak bahwa Quraish Shihab lebih mempercayai hasil temuan muslim dibandingan teori ilmu pengetahuan Barat modern, meski ia sendiri berpendapat bahwa non-Muslim, bahkan dalam konteks menafsirkan al-Qur`an sekalipun, dan tidak hanya temuan ilmiah mereka yang digunakan untuk penafsiran, dimungkinkan selama syarat objektivitas dalam penafsiran dipenuhi. Lihat karyanya, *Kaidah Tafsir*. Akan tetapi, dalam contoh penafsiran dalam karyanya, Mukjizat al-Qur`an ini, tampak bahwa ia lebih mempercayai temuan ilmuwan Muslim.

[39]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 49.

[40]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 49-50.

[41]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 48.

Teori evolusi Darwin secara keliru, misalnya, menurut Quraish Shihab, diberikan pembenaran oleh beberapa penafsir dengan beberapa al-Qur`an, seperti Q.s. 71: 13-14 yang menyebut kejadian manusia "berfase-fase" (*aṭwāran*) dan teori *struggle for life* dengan Q.s. 13: 17. Jauh sebelum teori eveolusi Darwin dikemukakan, Ibn Khaldūn menyebutkan dalam karyanya, *Kitāb al-'Ibar*, bahwa "manusia meningkat dari alam kera" yang sama dengan fase anthropoides dalam teori Darwin. Akan tetapi, Ibn Khaldūn tidak merujuk kepada ayat-ayat al-Qur`an, melainkan berdasar penyelidikan.[42] Hal yang sama disikapi oleh M. Rasyīd Riḍā bahwa teori evolusi tidak bertentangan dengan ayat al-Qur`an, namun tidak diberikan justifikasi dengan al-Qur`an.

Jika Quraish Shihab berpendapat bahwa tafsir ilmiah seharusnya tidak boleh menolak, atau menerima teori ilmiah, melainkan sebatas menjelaskan tentang tidak bertentangannya suatu teori ilmiah dengan ayat al-Qur`an, sebenarnya bagaimana seharusnya tafsir ilmiah dilakukan? Apa artinya dari suatu penafsiran yang yang bertujuan hanya menjelaskan tidak bertentangan antara keduanya itu? Ada perbedaan yang mendasar antara menerima/ menolak teori ilmiah dengan al-Qur`an dan menjelaskan tidak bertentangan antara keduanya. Yang pertama berakibat serius pada otentisitas al-Qur`an sebagai sumber kebenaran mutlak, sedangkan kebenaran teori ilmu pengetahuan adalah relatif. Sifat kedua hal ini sangat ditekankan oleh Quraish Shihab. Berbeda dengan sikap pertama ini, sikap kedua dianggap sebagai sikap proporsional dalam menilai sifat kedua yang tidak berakibat pada keraguan terhadap otentisitas al-Qur`an.

"Jiwa" Ayat dan "Logika" Ilmu Pengetahuan

Salah satu prinsip atau syarat yang dikemukakan oleh Quraish Shihab dalam penafsiran ilmiah adalah bahwa tidak ada pertentangan antara teori, atau katakanlah, isyarat ilmiah dengan ayat al-Qur`an.

---

[42]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 48.

Atas dasar ini, ia mengemukakan syarat sebagai berikut. Pertama, "jiwa" ayat al-Qur`an tidak bertentangan dengan "logika" ilmu pengetahuan.[43] Syangnya, Quraish Shihab tidak menjelaskan lebih lanjut tentang kedua istilah ini; apakah yang dimaksud dengan "jiwa" tersebut adalah apa yang diistilahkan belakangan, seperti Abū Zayd atau Sahiron, sama dengan "signifikansi" (*maghzā*), yaitu makna kontekstual sebagai yang dikembangkan lebih lanjut maka historis (*historical meaning*)? Tampaknya, "jiwa" ayat itu adalah inti pengertian ayat yang diperas dari "*arti* dan *tujuan* ayat".[44] Secara metodologis, arti adalah pengertian yang dipetik dari redaksi ayat, sedangkan tujuan yang sering disebut dalam tafsir disebut *hadaf,* sebagaimana misalnya dipahami dalam tafsir tematik persurah (*al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah al-Qur`āniyyah*), adalah tema atau fokus yang ingin dibicarakan atau dituju oleh ayat/surah.[45] Tujuan, antara lain, bisa dipahami konteks. Pemahaman ayat tidak boleh terlepas dari konteks awalnya. Sebagai contoh, Quraish Shihab mengritik penggunaan Q.s. al-Raḥmān: 33[46] yang umumnya dilakukan oleh sebagian cendekiawan di Indonesia untuk membuktikan bahwa al-Qur`an berbicara tentang pelawatan ke ruang angkasa. Menurutnya, pengutipan itu di luar konteks sesungguhnya. Konteks yang dimaksud di sini khususnya adalah konteks susastra—meminjam istilah Taufik Adnan Amal, khususnya konteks antarteks. Menurut Quraish Shihab, ayat ini sebenarnya berbicara tentang

---

[43]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 41.

[44]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 54. Cetak miring dari penulis (peneliti).

[45]Konsep "tujuan" ini kurang lebih sama dengan "tujuan" (*gharaḍ*, *hadaf*) al-Ṭabāṭabā`ī, "poros" (*miḥwar*) Sayyid Quṭb, atau "pilar" ('*amūd*) Iṣlāḥī. Lihat Mustansir Mir, *Koherensi dalam al-Qur`an: Konsep Ishlāḥī tentang Nazhm dalam Tadabbur-i Qur`ān*, terjemah dan pengantar Wardani (Banjarmasin: Antasari Press, 2019), 123-132.

[46]Ayat ini berbunyi: "Wahai sekalian manusia dan jin, bila kamu sekalian sanggup keluar dari lingkungan langit dan bumi, maka keluarlah, larilah. Kamu sekalian tidak dapat keluar kecuali dengan kekuatan, sedang kalian tidak mempunyai kekuatan" (terjemah oleh Quraish Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 55).

kehidupan akhirat yang berisi tantangan dari Tuhan kepada manusia untuk keluar dari langit dan bumi dalam pengertian menghindari perhitungan amal di akhirat nanti. Hal itu, berdasarkan analisis korelasi antarayat, tidak mungkin bisa dilakukan oleh mereka. Pengutipan itu, menurutnya, adalah di luar konteks sesungguhnya.[47]

Sebenarnya, dari perspektif hermeneutika Gracia, sebagaimana ditawarkan oleh Sahiron, meski makna awal historis (*historical meaning*) adalah dalam konteks kehidupan akhirat, ada makna yang bisa dikembangkan. Namun, Quraish Shihab menganggap bahwa makna awal sesuai konteksnya itu adalah makna satu-satunya, terutama dilihat dari korelasi antarayat. Posisi penafsiran Quraish Shihab dalam hal ini, menurut kategorisasi Sahiron, berada pada posisi pandangan tentang makna bahwa bahwa makna awal adalah makna satu-satunya.[48]

Tentang hubungan antara tafsir ilmiah, Quraish Shihab menyimpulkan sebagai berikut: "Memahami kandungan al-Qur`an dengan ilmu pengetahuan bukan dengan melihat adakah teori-teori ilmiah atau penemuan-penemuan baru tersimpul di dalamnya, tetapi dengan melihat adakah al-Qur`an atau jiwa ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau mendorong lebih maju".[49] Pernyataannya bahwa tafsir ilmiah bukan dengan mencari teori-teori ilmiah dalam al-Qur`an jelas sekali adalah ketidaksetujuan Quraish terhadap pandangan sebagian ulama klasik, seperti al-Syāṭibī, yang menganggap tafsir ini dilarang karena alasan bahwa para Sahabat telah mengetahui secara memadai kandungan al-Qur`an, dan juga ketidaksetujuannya terhadap pandangan ulama yang menganggap bahwa dalam al-Qur`an terkandung

---

[47]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 55-56.

[48]Lihat kategorisasi ini pada bagian bahasan tentang perkembangan metode tafsir ilmiah di UIN Sunan Kalijaga.

[49]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 59.

banyak ilmu pengetahuan.[50] Pernyataannya bahwa tafsir ilmiah seharusnya bertujuan untuk membuktikan tidak ada pertentangan antara ilmu pengetahuan dengan al-Qur`an atau jiwa ayat-ayatnya sebenarnya diilhami oleh kasus Galileo yang disebut oleh Quraish Shihab sebagai bentuk kungkungan kalangan gereja terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Ini artinya adalah bahwa, menurut Quraish Shihab, penafsiran al-Qur`an tidak boleh menjadi media pengekang perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan menunjukkan ketidakbertentangan antara al-Qur`an dan ilmu pengetahuan, tafsir ilmiah menjadi sarana pendukung perkembangan ilmu pengetahuan. Selama tidak ada pertentangan itu, ilmu pengetahuan bisa berkembang. Dalam konteks ini, jelas sekali bahwa Quraish Shihab berbicara lebih banyak pada level aksiologis, yaitu bahwa ilmu pengetahuan harus mendukung hajat sosial dan psikologis masyarakat.

Menurut Quraish Shihab, sebenarnya tidak ada pertentangan antara keduanya. Pertentangan yang tampak bagi penafsir seharusnya diukur dari pertentangan antara "jiwa" ayat dengan "logika" ilmu pengetahuan. Lalu, apakah yang sesungguhnya yang ia maksud dengan istilah "logika" di sini? Pertama, yang harus digarisbawahi dari pandangan Quraish Shihab terhadap ilmu pengetahuan adalah bahwa sifat relativitas ilmu. Ia sangat menekankan sifat ini, karena dari aspek perkembangannya, sains silih berganti, misalnya, pandangan tentang manusia sebelumnya dipengaruhi oleh pendekatan yang menekankan pada konsep material, yang kemudian dibahas secara mendalam dalam disiplin tersendiri, yaitu psikologi. Kedua, temuan ilmu pengetahuan, menurutnya, hanya ikhtisar dari pukul rata statistik (*summary of statistical everages*). Ketiga, penelitian manusia terhadap objek yang diteliti tidak menginformasikan secara

---

[50]Lihat misalnya pernyataan al-Ghazālī dalam *Jawāhir al-Qur`ān* tentang berkembangnya ilmu-ilmu pengetahuan yang digali dari al-Qur`an, seperti *'ilm al-ṣadaf dan 'ilm al-lubāb*. Lihat al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur`ān* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2019), 66-81.

akurat kondisi objek sesungguhnya. Mengutip pernyataan al-Ghazālī dalam *al-Munqidz min al-Ḍalāl*, tentang "tipuan" penglihatan terhadap objek, seperti seakan benda bergerak, padahal tidak bergerak, Quraish menimpali bahwa penyimpulan hukum dalam ilmu pengetahuan hanya konstruksi keadaan-keadaan psikologis (*psychological states*). Ilmu, simpulnya, hanya "meniliki" (meneliti), bukan "menetapkan".[51]

Dengan pandangan seperti itu, tampak jelas bahwa sangat skeptis; seakan tidak ada teori atau hukum yang bersifat universal dan banyak dipengaruhi oleh pandangan psikologis. Pertama, adalah hal wajar bahwa ilmu pengetahuan berkembang dan berproses saling melengkapi; revolusi ilmu pengetahuan yang disertai dengan perubahan paradigma (dari positivisme ke fenomenologi, strukturalisme, dsb) dan metodologi tidak berarti bahwa disiplin ilmu pengetahuan yang mengkaji suatu objek tertentu tidak memiliki kontribusi yang signifikan dalam menjelaskan alam dan manusia. Kedua, ilmu pengetahuan tidak hanya diperoleh melalui penelitian statistik yang bertumpu pada analisis kuantitatif yang kemudian menghasilkan kesimpulan atas dasar ikhtisar rata-rata statistik, melainkan secara beragam dikembangkan, misalnya, dengan penelitian kualitatif. Baik penelitian kuantitatif maupun kualitatif, meski memiliki sejumlah kelemahan, tentu memiliki keuanggulan temuan yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Ketiga, subjektivisme (bahwa kebenaran pada bagaimana individu mempersepsikan dan menyimpulkan) yang bertumpu pada subjek tentu saja tidak seluruhnya benar, karena berbagai aliran dalam epistemologi ilmu juga menekankan prinsip korespondensi (kesesuaian kebenaran dengan fakta empiris) yang bertumpu pada objek. Oleh karena itu, tugas metode dalam kerja ilmu pengetahuan bukan sekadar "melaporkan" objek ke subjek peneliti, melainkan juga menarik kesimpulan, temuan berupa proposisi, teori, atau

[51]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 44-45.

bahkan hukum atas dasar reguleritas fakta yang diteliti, bukan semakin penyimpulan mental subjek peneliti.

Apa hubungan pandangan Quraish Shihab tentang relativitas ilmu pengetahuan dengan "logika"-nya yang tidak tidak bertentangan dengan "jiwa" ayat? Kesimpulan besar yang dipegang oleh Quraish Shihab adalah bahwa ilmu pengetahuan tidak bertentangan dengan al-Qur`an. Pertentangan yang tampak hanya pada "permukaan", dalam pengertian tidak memahami "jiwa" ayat-ayat al-Qur`an yang dipahami dari arti, tujuan, dan konteks sesungguhnya dalam susunan ayat atau tidak memahami teori ilmu pengetahuan dari "logika" dalam pengertian prinsip dasarnya, bukan temuan ilmu pengetahuan yang semata dilihat sebagai produk sekuler. Sebagai contoh, Quraish Shihab tidak melihat ada pertentangan antara teori evolusi Darwin tentang, misalnya, *struggle for life* (pertarungan untuk bertahan hidup) atau *survival for the fittest* (yang paling kuat akan bertahan), karena inti (logika) teori ini—bahwa yang kuat akan bertahan—juga diakui oleh beberapa ayat al-Qur`an yang meski konteks semulanya berbeda, namun mengakui prinsip yang sama, misalnya Q.s. 13: 17 "Adapun buih, maka akan lenyaplah ia sebagai sesuatu yang tak bernilai, sedangkan yang berguna bagi manusia tetap tinggal di permukaan bumi". Menurut Quraish Shihab, kesalahan yang mungkin dialami oleh penafsir adalah jika mereka menjustifikasi teori ini dengan ayat al-Qur`an, karena ayat-ayat al-Qur`an tidak bisa dijadikan pembenar teori ilmiah. Namun, hal itu tidak berarti bahwa teori ini salah menurut perspektif al-Qur`an.[52]

Di sini, Quraish Shihab tidak melihat teori evolusi berkonsekuensi pada agama, misalnya soal penciptaan. Kalangan evolusionis biasanya ditentang keras oleh kalangan agamawan justru karena implikasi teori ini bertentangan ide penciptaan (*creationism*) yang

[52]Shihab, *"Membumikan" al-Qur`an*, 48-49.

diyakini oleh penganut agama, termasuk Islam.[53] Dengan demikian, adagium Quraish Shihab, "ilmu pengetahuan tidak bertentangan dengan al-Qur`an" harus dipahami dari konteks prinsip dasar teori keilmuan dan prinsip universal dari ayat al-Qur`an. Jika tidak begitu, maka akan tampak banyak pertentangan antara keduanya, sebagaimana disaksikan dalam sejarah ketegangan antara kedua dan dari sejumlah jerih payah para ulama dan sejumlah ilmuwan untuk mengintegrasikannya selama berabad-abad. Adagium ini kurang lebih sama dengan adagium yang pernah beredar di kalangan ulama dan pemikir Muslim yang pernah dikutip oleh Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, "setiap yang Qur`ānī adalah rasional, dan setiap yang rasional adalah Qur`ānī" (*kullu mā huwa Qur`ānī 'aqlī, wa kullu mā huwa 'aqlī Qur`ānī*), yang tentu saja harus dipahami dari prinsip-prinsip umum yang mungkin bertemu (*common ground*), karena jika tidak, betapa banyak doktrin filsafat rasional Peripatetik, seperti aliran Ibn Sīnā, yang menimbulkan polemik berkepenjangan dalam sejarah dengan kalangan teolog Muslim, seperti al-Ghazālī.[54]

2. Pendekatan Kritik Sastra (*Literary Criticism*): Yusuf Rahman

Nama Yusuf Rahman menjadi penting dalam konteks pengembangan kajian al-Qur`an dan tafsir dari perspektif integratif, karena ia banyak menulis tentang perkembangan kajian Barat tentang al-Qur`an, hermeneutika, dan pendekatan sastra terhadap al-Qur`an di samping beragam tema lain, seperti kajian tafsir al-

---

[53]Sebagaimana disebutkan sebelumnya (pada bab 1), konflik antara sains dan agama di benak para guru/ dosen di Mesir adalah karena sains dipersepsikan berasal dari Barat (anti-Eurocentrisme) dan pengaruh kuat ide penciptaan (*creationism*) sebagai ajaran yang dianut kuat, dibandingkan pandangan bahwa alam adalah hasil dari proses evolusi (*evolutionism*). Lihat Nasser Mansour, "Science Teacher's View of Science and Religion vs the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?", dalam *Science Education* 95, no. 2 (2011), 296-297.

[54]Polemik ini tergambar jelas dalam karya *Tahāfut al-Falāsifah* karya al-Ghazālī dan *Tahāfut al-Tahāfut* karya Ibn Rusyd.

Qur`an di Indonesia, khususnya respon kaum muslimin Indonesia terhadap hermeneutika,[55] tentang tafsir dalam Majalah *al-Wa'ie*,[56] respon ulama Aceh terhadap terjemahan al-Qur`an puitis berbahasa Aceh,[57] dan penafsiran K.H. Husein Muhammad, sang kiyai feminis, terhadap ayat-ayat gender dalam al-Qur`an.[58]

Pendekatan hermeneutika dikaji oleh Yusuf Rahman tentu saja lebih banyak diinspirasi oleh kajian disertasinya tentang hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, seorang pemikir Mesir yang kontroversial dengan idenya tentang al-Qur`an sebagai produk budaya (*muntaj tsaqāfī*). Berbeda dengan Sahiron yang mengemukakan idenya tentang hermenutika sebagai dasar pengembangan '*ulūm al-Qur`ān* untuk diaplikasikan secara nyata, Yusuf Rahman lebih senang dengan memposisikan dirinya sebagai pengkaji, *spectator*, sehingga pandangannya sendiri tidak tampak jelas. Namun, dari berbagai komentar atas objek yang diperdebatkannya akan tampak posisi keberpihakannya atas kontroversi hermeneutika yang dicoba ditawarkan sebagai pendekatan penafsiran al-Qur`an. Dalam konteks hermeneutika Abū Zayd, misalnya, Yusuf Rahman menilai bahwa Abū Zayd memiliki kontribusi yang siginfikan dalam beberapa hal, yaitu memperkenalkan konsep wahyu sebagai proses yang manusiawi yang dialami oleh Nabi Muḥammad. Al-Qur`an menjadi

---

[55]Yusuf Rahman, "The Indonesian Muslim Responses to the Use of Hermeneutics in the Study of Qur`an and Tafsīr: A Critical Assessment", dalam *Quranic Studies in Contemporary Indonesia*, ed. Imam Subchi (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015), 107-139.

[56]Lihat M.Taufiq Hidayat, Yusuf Rahman, dan Kusmana, "Al-Qur'an And Radical Ideology; A Critical Study of "Al-Wa'ie" Tafsir by Rokhmat S. Labib", paper dipresentasikan pada ICIIS pada Oktober 20-21 2020, Jakarta.

[57]Lihat Munawir Umar dan Yusuf Rahman, "Respons Ulama Aceh Terhadap Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh", dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies*, vol. 9, no. 2 (2020): 83-102.

[58]Lihat Yusuf Rahman, "Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur'ān-Based Activism", dalam *al-Jamiah*, vol. 55, no. 2 (2017): 293-326 (doi: 10.14421/ajis.2017.552.293-326).

memiliki dimensi manusiawi dan kultural ketika ia diturunkan dalam bahasa manusia (bahasa Arab) dan dalam fase-fase turunnya secara berangsur-angsur. Hal ini berimplikasi pada pandangan teologisnya tentang keterciptaan al-Qur`an (*khalq al-Qur`ān*). Di samping itu, menurut Yusuf Rahman, kontribusi penting Abū Zayd adalah dalam hal metodologi dengan mengadopsi pendekatan Barat. Fokus perhatiannya adalah menghubungkan sejarah dengan konteks kontemporer.[59] Dengan mengadopsi hermeneutika E. D. Hirsch Jr., Abū Zayd mengusulkan penafsiran yang bertumpu pada analisis *ma'nā* (makna) dan *maghzā* (signifikansi). Dengan metode ini, penafsiran ini tidak hanya berhenti pada makna historis, yaitu makna yang dipahami dari konteks awal ketika ayat diturunkan yang merupakan makna baku, melainkan juga harus mempertimbangkan signifikansinya yang bisa berubah dalam situasi kontemporer.[60] Pendekatan *ma'nā* dan *maghzā* ini (disebut *ma'nā-cum-maghzā*) ini kemudian dikembangkan dan diterapkan oleh Sahiron Syamsuddin.[61]

Menurut survei Yusuf Rahman, dan sebagaimana juga ditulis oleh Mustansir Mir, atas kajian-kajian tentang kandungan sastra al-Qur`an lebih banyak melihatnya dari perspektif teologis, padahal kajian ini bertumpu pada prinsip-prinsip kritik sastra (*literary criticism*).[62] Apa yang dimaksud dengan sastra itu? Ada berbagai pandangan dan definisi yang saling berbeda. Namun, Yusuf Rahman,

---

[59] Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: an Analyitical Study of His Method of Interpreting the Qur`an" (Montreal: McGill University, 2001), disertasi doktor, tidak dipublikasikan, 251-252.

[60]Rahman, "The Hermenutical Theory..", 248.

[61]Lihat karya Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an* (Yogyakarta: Nawasea, 2009), 72-86; idem, "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Apparoach and Its Application to Q 2:111-113", dalam *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*, ed. Simone Sinn, Dina El Omari, dan Anne Hege Grung (Jerman: The Lutheran World Federation, 2017), 99-109.

[62]Yusuf Rahman, "The Quran as Literature: Literary Interpretation of the Qur'ān," dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies*, vol. 1, no. 2 (2012), 23.

mengutip David S. Miall dan Don Kuiken, berkesimpulan bahwa ada tiga komponen kesusastraan sebuah karya; pertama, ada varian gaya (*style*) dalam teks tersebut; kedua, ada perasaan tentang sesuatu yang dianggap tidak familiar (akrab) dalam benak pikiran pembaca; ketiga, ada proses menginterpretasikan setelah proses kedua tersebut.[63] Dalam konteks nilai kesusastraan al-Qur`an, memang kitab suci ini bukanlah hasil rekayasa penyair, tapi memiliki irama (ritme). J.J. Gluck and Devin J. Stewart, misalnya, menunjukkan keberadaan syair dan *saj*' dalam al-Qur`an. Menurut Sayyid Quṭb, nilai kesusastraan al-Qur`an itu muncul ketika seseorang mendengar atau membaca keindahan gaya bahasa (stilistika) al-Qur`an, lalu ia dikejutkan, atau dalam istilah Quṭb, "menimbulkan rasa asing" yang diakibatkan oleh apa yang disebutnya sebagai "sihir al-Qur`an" (*siḥr al-Qur`ān*). Karakter memukau dari al-Qur`an ini yang kemudian memunculkan tuduhan bahwa Nabi Muḥammad adalah seorang penyair (*syā'ir*), tukang tenung (*kāhin*), atau orang yang kemasukan jin (*majnūn*).[64]

Kajian al-Qur`an, menurut Yusuf Rahman, seharusnya terintegrasi dengan kajian pendekatan kritik sastra. Upaya yang dilakukan sebagai karya pioneer, *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur`an*, yang diedit oleh Issa J. Boullata, menurut Yusuf Rahman, sayangnya tidak disertai dengan penerapan teori sastra modern.[65]

Karakteristik kajian sastra terhadap al-Qur`an adalah sebagai berikut. Pertama, sebagaimana digarisbawahi oleh Mustansir Mir, asumsi yang harus dipegang adalah bahwa al-Qur`an harus

---

[63]Rahman, "The Qur`an...", 26.

[64]Rahman, "The Qur`an...", 27.

[65]Rahman, "The Qur`an...", 28-29. Dalam karya ini, Yusuf Rahman juga menjadi kontributor dengan menulis tentang *ḥadzf* (*ellipses*) dalam karya Ibn Qutaybah, *Ta`wīl Musykil al-Qur`ān* (lihat Issa J. Boullata, Literary Structures of Religious Meaning in the Qur`an (Inggris: Curzon, 2000), 277-291).

diterima dalam bentuk final sekarang sebagai titik-tolaknya. Oleh karena itu, persoalan tentang asal-usul (*genesis*) dan pengaruh yang merupakan persoalan tentang *pre-history* (persoalan pra-sejarah) teks al-Qur`an tidak menjadi isu yang dipentingkan dalam kajian ini. Dengan demikian, kritik sastra *concern* pada persoalan teks yang ada sekarang dan hubungannya dengan pembaca.[66]

Kedua, meski ada perdebatan tentang apakah kajian yang biasanya diaplikasi pada Bibel seperti ini yang merupakan pendekatan sinkronik (fokus ke teks sekarang), tidak mempersoalkan hubungannya dengan persoalan historis (diakronik), Yusuf Rahman cenderung menganggap bahwa baik pendekatan sinkronik dan diakronik bisa dijembatani, karena kedua pendekatan ini bermuara pada pemahaman terhadap teks yang sama. Dalam konteks penafsiran sastrawi (*al-tafsīr al-adabī*), kedua pendekatan itu harus diterapkan.[67]

Ketiga, pendekatan kritik sastra fokus pada persoalan tentang *bagaimana* suatu teks berkomunikasi, tidak sekadar *apa* yang terkandung dalam teks. Secara teori, pendekatan sastra mengkaji tentang hubungan antara yang mengalamatkan (*addresser*) dan yang dituju (*addressed*). Fokus selanjutnya yang menjadi perhatian adalah teknik atau medium yang digunakan dalam mengkomunikasikan pesan itu. Yusuf Rahman mencontohkan melalui buku antologi kajian ini yang diedit oleh Issa J. Boullata, misalnya: proses komunikasi dalam al-Qur`an (Angelika Neuwirth and A. Johns), tentang susunan surah-surah (unit struktural dalam kajian A.M. Zahniser dan fitur formulaik dalam kajian A. T. Welch), unsur-unsur sastra dalam al-Qur`an ("ironi" dalam kajian Mustansir Mir dan ellipsis [*ḥadzf*] dalam kajian Yusuf Rahman sendiri, dan *majāz* dalam kajian Kamal Abu-Deeb).[68]

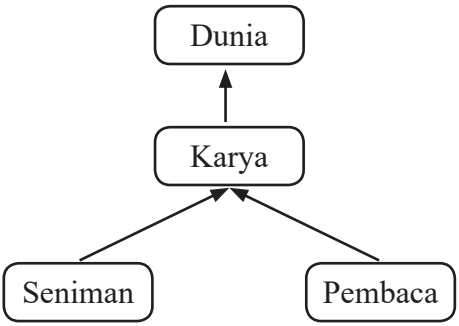
---

[66]Rahman, "The Qur`an...", 29.

[67]Rahman, "The Qur`an...", 29-30.

[68]Rahman, "The Qur`an...", 31.

Ada beberapa aliran atau teori dalam kajian kritik sastra. Pertama, *mimetik*, yaitu aliran/ teori yang mengatakan bahwa sebuah karya sastra adalah tiruan terhadap dunia dan tugas pendekatan kritik sastra kemudian adalah menilainya dalam hal keakuratan representasi dunia itu yang tercermin pada karya ini. Kedua, *pragmatik*, yaitu suatu aliran/ teori yang memusatkan kritik sastranya dengan berpusat pada pembaca dengan mengevaluasi sejauhmana suatu karya sastra berpengaruh terhadap pembacanya. Ketiga, ekspresif, yaitu suatu aliran/ teori yang mengkaji suatu karya sastra dengan berpusat pada penulis dalam sejauhmana karya itu merepresentasi pandangan dan pemikiran penulisanya.[69]



Yusuf Rahman mencatat bahwa sekarang ada pergeseran kajian kritik sastra dari berpusat pada penulis ke berpusat pada pembaca. Dengan kajian kritik sastra seperti ini, maka—seperti pada kajian kritik Bibel—beberapa pertanyaan kritis yang sama juga ditujukan kepada al-Qur`an. Yusuf Rahman menyadari tantangan berat yang dihadapkan kepada al-Qur`an yang selama ini, terutama bagi kalangan Muslim sendiri, dianggap sebagai "teks suci". Ada sekian banyak aliran dalam kritik sastra yang mungkin bisa mempertanyakan otoritas teks al-Qur`an, baik yang berlatarbelakang ideologi feminis, Marxis, maupun teologi pembebasan yang kesemuanya merupakan "ideologi-ideologi oposisional". Di tengah kemungkinan keraguan

[69]Rahman, "The Qur`an...", 32.

kaum muslim terhadap penafsiran yang tak ada batas kebenarannya ini, Yusuf Rahman mencoba untuk menjernihkan bahwa soal penafsiran bukanlah soal otentisitas teks, melainkan soal penafsiran yang subjektif yang dilakukan seseorang dengan latar belakang ideologisnya. Teks tidak menentukan maknanya sendiri. Pembacalah yang mementukan maknanya. Dalam kajian kritik sastra, tidak ada standar universal yang bisa mengukur kebenaran penafsiran.[70]

Sayangnya, Yusuf Rahman tidak memberikan solusi lebih lanjut terhadap persoalan relativitas penafsiran yang tidak mengenal standar baku ini, meski ia sebelumnya telah mengemukakan solusi atas bahaya penggugatan terhadap otentisitas teks, seperti yang dialami dalam kajian Bibel. Yusuf Rahman tidak mengkhawatirkan hal itu. Bahkan, ia melihat potensi yang besar dari kajian kritik sastra ini jika diterapkan terhadap al-Qur`an, yaitu untuk menghilangkan monopoli penafsiran oleh seseorang atau sekelompok aliran. Kajian kritik sastra, menurutnya, menjaga kontrol komunitas penafsir (*interpretive communities*), sehingga ada penafsiran yang berbasis pada pembaca. Tentu saja, Yusuf Rahman setuju dengan prinsip kajian kritik sastra bahwa al-Qur`an bukan kitab suci teologis yang nilai sastranya dijelaskan secara teologi, melainkan juga kitab sastra (*literature*), seperti keyakinan Mustansir Mir.[71]

Kesimpulan ini senada dengan kesimpulan, misalnya, yang dikemukakan oleh Nurkholish Setiawan yang banyak mengkaji tentang kandungan sastra al-Qur`an di tangan penulis muslim sendiri, baik klasik seperti al-Jurjānī, maupun kontemporer seperti Amīn al-Khūlī, bahwa al-Qur`an adalah sebuah kitab sastra, bahkan yang terbesar.[72] Kesimpulan Yusuf Rahman dengan jelas menunjukkan keberpihakan terhadap pendekatan-pendekatan Barat

---

[70]Rahman, "The Qur`an...", 34.

[71]Rahman, "The Qur`an...", 35-36.

[72]Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur`an: Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq, 2006).

dalam penafsiran al-Qur`an. Baginya, Barat memiliki sejarah yang panjang, yang tidak hanya dicatat sebagai "sejarah kelam" kajian yang ideologis, melainkan secara beragam, juga diwarnai kajian yang menjanjikan untuk diterapkan dalam penafsiran al-Qur`an. Hal ini sejalan dengan penilaiannya terhadap kontestasi kajian al-Qur`an di Indonesia yang diwarnai oleh polemik, misalnya, antara kelompok Insist (yang didominasi oleh lulusan ISTAC Malaysia) dengan keolompok akademisi berpendidikan Barat yang mengajurkan pendekatan Barat, seperti hermeneutika, sebagaimana ditawarkan oleh M. Amin Abdullah dan Sahiron Syamsuddin. Yusuf Rahman menilai bahwa kajian Barat ada yang bersifat tradisionalis dan revisionism sehingga penilaian terhadap kajian-kajian mereka juga tidak secara serta merta sama.[73] Bahkan, Yusuf Rahman, dengan megutip pernyataan Gabriel Said Reynolds, perkembangan mutakhir kajian al-Qur`an di Barat menunjukkan perkembangan yang menggembirakan, yaitu memasuki masa keemasan (*the golden age*), di mana Barat berkolaborasi dengan sarjana Muslim dalam berbagai proyek keilmuan dan pertemuan-pertemuan ilmiah.[74]

C. Produk-Produk Tafsir Ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmī*)

Produk penafsiran yang dihasilkan oleh para akademisi UIN Syarif Hidayatullah cukup banyak. Di antara penulis yang paling produktif adalah M. Quraish Shihab yang karya-karyanya telah dibaca luas oleh masyarakat perguruan tinggi dan masyarakat umumnya. Daftar karyanya adalah sebagai berikut:

---

[73]Lihat Yusuf Rahman, Pendekatan Tradisionalis dan Revisionis dalam Kajian Sejarah Pembentukan al-Qur'ān dan Tafsīr pada Masa Islam Awal ", dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies*, vol. 4, No. 1, (2015): 129-145.

[74]Lihat Yusuf Rahman, "Trend Kajian al-Qur`an di Dunia Barat", dalam *Jurnal Studia Insania,* vol. 1, no. 1 (2013), 5.

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN	PENDE-KATAN
1.	M. Quraish Shihab	Tafsir al-Manār, Keistimewaan dan Kelemahannya	Buku	Ilmu tafsir	komparatif
		Mahkota Tuntunan Ilahi (*Tafsir Surat al-Fatihah*)	Buku	Tafsir, 1988	Taḥlīlī
		Tafsir al-Amanah	Buku, 1992	Tafsir	Global
		"Membumikan" al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat	Buku, 1992	Tafsir dan ilmu tafsir	
		Untaian Permata Buat Anakku: Pesan al-Qur'an untuk Mempela	Buku, 1995	tafsir	Tahlili
		Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat	Buku, 1996	tafsir	tematik
		Tafsir al-Qur'an al-Karim	Buku, 1997	tafsir	Taḥlīlī
		Mukjizat al-Qur'an	Buku, 1997	tafsir	'Ilmī
		Menyingkap Tabir Ilahi: -Asmā' al-Ḫusnā dalam Perspektif al-Qur'an	Buku, 1998	tafsir	tematik
		Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Qur'an & Hadis	Buku, 1999	Ulum al-Qur`ān	
		Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Qur'an	Buku, 1999	Tafsir	global
		Tafsir al-Mishbah	Buku, 2000	Tafsir	Tematik persurah
		Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah	Buku, 2004	Tafsir / campuran	
		Perempuan: dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama Sampai Bias Baru	Buku, 2005	Tafsir/ campuran	
		Kehidupan Setelah Kematian: Surga yang Dijanjikan al-Qur'an	Buku	Tafsir/ campuran	
		Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa	Buku, 2006	Tafsir	tematik
		Menabur Pesan Ilahi: al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat	Buku, 2006	Tafsir	global
		Ayat-ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka	Buku, 2008	Tafsir	tematik

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN	PENDE-KATAN
		al-Lubab: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari al-Fatihah dan Juz 'Amma	Buku, 2008	tafsir	Hidā'ī (inti petunjuk)
		Berbisnis dengan Allah: Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia-Akhirat	Buku, 2008	Tafsir	tematik
		Membumikan al-Qur`an Jilid 2	Buku, 2011	Tafsir dan ulūm al-Qur`an	Campuran
2.	M. Yunan Yusuf	Corak pemikiran kalam Tafsir al-Azhar: sebuah telaah tentang pemikiran Hamka dalam teologi Islam	Buku, 1990	Studi tafsir	Historis
		Qalbun Salim	Buku	Tafsir	Taḥlīlī
		Tafsir al-Qur`an Juz XII al-Matsula	Buku	Tafsir	Taḥlīlī
		Khuluqun Azhīm: Juz Tabārak	Buku	Tafsir	Taḥlīlī
		Tafsir Juz XXIV Rafi'ud Darajat, dll	Buku	Tafsir	Taḥlīlī
3.	Salman Harun	Mutiara al-Qur`an	Buku, 2004	Tafsir dan ilmu tafsir	
		Hakekat tafsir tarjumān al-Mustafid karya Syekh Abdurrauf Singkel	Disertasi, 1988	Studi tokoh	Historis
		A rule-based question answering system on relevant documents of Indonesian Quran Translation	Paper konferensi, 2014 (co-author)	Studi terjemah al-Qur`an	
		Kaidah-kaidah Tafsir	Buku, 2017	Ilmu tafsir	
		Tafsir Tarbawi; Nilai-nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an	Buku, 2013	Tafsir	Tematik
		Perkembangan saintifik ilmu Qawa'id al-tafsir	Artikel, 2014	Ilmu tafsir	Historis
		Pintar Bahasa Arab Al-Qur'an: Cara Cepat Belajar Bahasa Arab Agar Paham Al-Qur'an	Buku, 2013	Ilmu tafsir	Tematik
		Morfologi kosakata al-Qur'an	Buku, 1992	Ilmu tafsir	Tematik
		Surah Al-Baqarah 6-22 dan Nilai-Nilai Pendidikan yang Dikandungnya	Artikel, 2008	Tafsir	Tematik (tarbawi)

NO	PENULIS	JUDUL	KATEGORI TULISAN	KATEGORI KAJIAN	PENDE-KATAN
		Peranan guru agama Islam dalam pencapaian kompetensi membaca al-Qur'an pada siswa Madrasah Tsanawiyah Islamiyah Ciputat	Artikel, 2013	Studi al-Qur`an di masyarakat	Historis
4.	Yusuf Rahman	Qur`anic Prescription to Sustain Social Cohesion: A Thematic Discussion	Paper konferensi, 2018	Tafsir	Tematik
		Al-Qur'an And Radical Ideology; A Critical Study of "Al-Wa'ie" Tafsir by Rokhmat S. Labib	Paper konferensi, 2020 (co-author)	Studi tafsir	Kritis
		Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur'ān-Based Activism	Artikel, 2017	Studi tokoh	Historis
		The Qur'an as Literature: Literary Interpretation of the Qur'an	Artikel, 2012	Ilmu tafsir	Historis
		The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an	Disertasi, 2001 (tidak dipubli-kasikan)	Ilmu tafsir	Historis
5	Kusmana	Epistemologi Tafsir Maqashidi	Artikel, 2016	Ilmu tafsir	
		Kodrat Perempuan dan al-Qur`an dalam Konteks Indonesia Modern: Isyarat dan Persepsi	Artikel, 2020	Studi tafsir	
		The Qur`an, Woman, and Nationalism in Indonesia: Ulama Perempuan's Moral Movement	Artikel, 2019	Studi tafsir	
		Pendekatan Tradisionalis dan Revisionis dalam Kajian Sejarah Pembentukan Al-Qur'an dan Tafsir pada Masa Islam Awal	Artikel, 2015	Kajian pendekatan orientalis	Historis
		Respons Ulama Aceh Terhadap Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh	Artikel, 2020 (co-author)	Kajian living Qur`an	
		Al-Qur'an And Radical Ideology; A Critical Study of "Al-Wa'ie" Tafsir by Rokhmat S. Labib	Paper konferensi, 2020 (co-author)	Studi tafsir	Kritis

Dari tabel di atas, tampak bahwa karya-karya yang ditulis oleh para akademisi UIN Syarif Hidayatullah lebih banyak berupa ulasan terhadap pemikiran tentang pemikiran metodologi tafsir. Hanya sedikit yang menulis tafsir (produk penafsiran), kecuali dalam bentuk artikel, sebagaimana ditulis oleh Salman Harun, Yusuf Rahman, dan Kusmana (dua penulis terakhir menulis sebagai penulis bersama, *co-author*). Penafsiran banyak ditulis oleh M. Quraish (di samping ia juga menulis tentang metode tafsir) dan M. Yunan Yusuf. Tidak ada penafsiran yang menerapkan perspektif interdisipliner atau multdisipliner. *Tafsīr Tarbawī* yang ditulis oleh Salman Harun hanya merupakan kajian tafsir pada aspek kependidikan, bukan dengan pendekatan pendidikan. Di sisi lain, karya M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, memuat penafsiran secara ilmiah. Karya ini ditulis pada tahun 1997. Itu artinya bahwa tahun ini merupakan kondisi awal proses perubahan status IAIN Syarif Hidayatullah. Pada 1988, kampus ini menjadi IAIN dengan kewenangan atau mandat lebih luas (*with wider mandate*). Selanjutnya, pada tahun 2002, secara resmi, IAIN Syarif Hidayatullah beralih status menjadi UIN Syarif Hidayatullah. Oleh karena itu, karya ini harus dilihat sebagai karya yang sedikit banyak diilhami oleh iklim perubahan status itu dan bisa dianggap sebagai indikator keberhasilan integrasi ilmu di kampus ini. Di sisi lain, 1997 adalah awal masa jabatan yang kedua bagi M. Quraish Shihab sebagai rektor. Dengan posisinya sebagai rektor di era berbagai proses pertimbangan alih status itu, tentu saja, karya ini sedikit banyak diproyeksikan untuk menjadi dasar integrasi ilmu.

1. *Mukjizat al-Qur`an* karya M. Quraish Shihab

Buku ini ditulis oleh M. Quraish Shihab tidak untuk sekadar menunjukkan keistimewaan al-Qur`an yang banyak dilakukan oleh beberapa penulis yang menurut M. Quraish Shihab cenderung menutup petunjuk al-Qur`an, padahal tujuan utama diturunkannya al-Qur`an adalah untuk memberi petunjuk kepada manusia. Atas

dasar ini, ia mencoba memisahkan uraian tentang mukjizat al-Qur`an dari kecenderungan subjektivitas pada penulis yang hanya mengklaim temuan ilmiah secara apologis.[75]

Karena temuan ilmiah bersifat nisbi, sedangkan al-Qur`an memiliki kebenaran mutlak, maka ia menggunakan istilah "isyarat ilmiah",[76] untuk tidak mengatakan "teori ilmiah" atau teori ilmu pengetahuan. Kedua istilah ini, tentu saja, berbeda; yang pertama tidak dimaksudkan bahwa temuan ilmu pengetahuan ada sebelumnya dalam al-Qur`an, seperti menjadi klaim kalangan apologis, sedangkan istilah kedua merupakan formulasi temuan ilmu pengetahuan yang jika dikatakan ditemukan dalam al-Qur`an, akan berimplikasi bahwa al-Qur`an membenarkan atau menjustifikasi teori-teori tersebut.

Jenis kemukijizatan al-Qur`an (*i'jāz al-Qur`ān*) yang dijelaskan dalam karya ini meliputi kemukjizatan dari aspek kebahasaan (*al-i'jāz al-lughawī*), dari aspek isyarat ilmiah (*al-i'jāz al-'ilmī*), dari aspek pemberitaan gaib, dari aspek fungsinya sebagai pemberi petunjuk, baik dalam hal akidah maupun syariat,[77] dan dari aspek pengaruh al-Qur`an terhadap kejiwaan manusia, seperti pada kasus Umar bin al-Khaththāb yang masuk Islam karena mendengar lantunan Q.s. Thāhā: 1-6.[78]

Kemukjizatan al-Qur`an yang relevan dikemukakan di sini dalam konteks integrasi ilmu adalah kemukjizatan dari aspek isyarat ilmiah al-Qur`an, karena dengan begitu akan jelas penggunaan sumber ilmu pengetahuan dalam menafsirkan ayat al-Qur`an. Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat-ayat tentang reproduksi manusia, M. Quraish Shihab merujuk kepada tiga ayat, yaitu:

---

[75]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 8.

[76]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 165 dst.

[77]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 222-231.

[78]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 232.

(1). Q.s. al-Qiyāmah: 36-39
Apakah manusia mengira bahwa ia akan ditinggalkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)? Bukankah dia dahulu *nuthfah* dari mani yang dituangkan (ke dalam rahim), kemudian ia menjadi *'alaqah*, lalu Allah menciptakannya dan menyempurnakannya? Lalu Allah menjadikan darinya sepasang lelaki dan perempuan?

(2) Q.s. al-Najm: 45-46
Dan bahwa sesungguhnya Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan, lelaki dan perempuan, dari *nuthfah* apabila dipancarkan.

(3) Q.s. al-Wāqi'ah: 58-59
Maka terangkanlah kepada-Ku tentang apa yang kamu pancarkan (mani). Kamukah yang menciptakan atau Kami?

Menurut M. Quraish Shihab, nuthfah adalah bagian kecil dari mani. Kemudian, Quraish menganalisisnya dari segi kebahasaan, yaitu bahwa *nuthfah* dalam bahasa al-Qur`an bermakna "setetes yang dapat membasahi". Karena nuthfah adlah bagian kecil dari mani, maka kemudian ia menyelaraskan dengan penjelasan ilmu pengetahuan bahwa berdasarkan temuan ilmu pengetahuan pada abad ke-20 M, mani berisi 200.000.000 benih manusia, dan yang bisa bertemu dengan ovum hanya satu saja. Inilah yang disebut dalam al-Qur`an dengan ungkapan "*nuthfah* dari mani yang memancar" dalam Q.s. al-Baqarah: 37.[79]

Selanjutkan, berdasarkan Q.s. al-Najm: 45-46, diinformasikan oleh al-Qur`an bahwa setetes *nuthfah* tersebut adalah cikal-bakal penciptaan manusia, lelaki dan perempuan. Menurut M. Quraish Shihab, adanya penyebutan dua jenis kelamin ini dibuktikan dengan temuan ilmu pengetahuan, bahwa mani mengandung kromosom lelaki yang dilambangkan dengan "Y" dan kromosom perempuan yang dilambangkan dengan "X". Berdasarkan penjelasan ilmiah, jika membuahi ovum adalah adalah kromosom Y, maka anak yang dikandung adalah lelaki, sedangkan jika yang membuahi ovum

[79]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 168.

adalah X (X bertemu X), maka jenis kelamin janin adalah perempuan. Dengan demikian, yang menentukan jenis kelamin adalah *nuthfah* yang dituangkan oleh sang ayah.[80]

Ayat lain yang "mengisyaratkan" proses pembuahan oleh lelaki terhadap perempuan adalah ayat yang berbunyi "Istri-istrimu adalah ladang untukmu, maka garaplah ladangmu bagaimana kamu kehendaki" (Q.s. al-Baqarah: 223). Menurut M. Quraish Shihab, perumpamaan perempuan sebagai ladang merupakan kiasan bahwa dalam proses pembuahan, yang menentukan adalah petani (lelaki), bukan ladang (perempuan).[81]

Selanjutnya, pertemuan antara sperma dengan ovum disebut oleh al-Qur`an dengan *nuthfah amsyāj* sebagaimana disebut dalam Q.s. al-Insān: 2. Kata *amsyāj* (maknanya: bercampur) adalah bentuk jamak dari *masyaj*. Kata *nutfah* sendiri adalah bentuk tunggal, jamaknya adalah *nuthaf*. Dari segi gramatikal, ungkapan *nuthfah amsyāj* adalah keliru karena kata *nuthfah* adalah tunggal, sedangkan *amsyāj* adalah jamak, yaitu sebuah kontruk ungkap sifat dan yang disifati yang sekilas adalah keliru. Menurut kaidah dalam bahasa Arab, jika suatu sifat berbentuk jamak, maka hal itu menunjukkan bahwa sifat tersebut mencakup seluruh bagian kecil dari yang disifatinya. Atas dasar kaidah ini, bisa disimpulkan bahwa bahwa sperma dan ovum itu tidak sekadar bercampur, melainkan percampuran kedua begitu menyatu. Dengan menggunakan temuan ilmu pengetahuan, khusus embriologi, Quraish menjelaskan bahwa ungkapan dalam ayat tersebut bermakna percampuran antara sperma dan ovum yang masing-masing memiliki 46 kromosom.[82]

Selanjutnya, dalam Q.s. al-Mu`minūn: 14, disebutkan bahwa *nuthfah* itu kemudian menjadi '*alaqah*. Apakah yang dimaksud

---

[80]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 168.

[81]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 169.

[82]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*,169-170.

oleh al-Qur`an dengan '*alaqah* ini? Pertama, M. Quraish Shihab menganalisisnya dari semantik akar kata, yaitu bahwa makna asalnya (dari kata *'aliqa*) bermakna "tergantung/ melengket". Al-Qur`an menjelaskan ungkapan ini ketika menguraikan tentang proses reproduksi manusia, yaitu ketika *nuthfah* tersebut telah melengket di dinding rahim.[83] Akan tetapi, berkaitan dengan fase perkembangan proses reproduksi manusia ini, M. Quraish Shihab tidak merujuk ke suatu penjelasan embriologi.

2. Rangkaian Paper di Pertemuan *Quran and Hadits Academy Society* (QUHAS)

Asosiasi keilmuan ini sebenarnya berinduk dari pascarsajana UIN Syarif Hidayatullah. Pertemuan yang diinisiasi oleh asosiasi ini, misalnya, bersama Asosiasi Ilmu al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin dari UIN Sunan Kalijaga. Secara kelembagaan, tentu saja, baik QUHAS maupun AIAT berada di luar struktur perguruan tinggi. Itu artinya bahwa baik secara personil maupun program, asosiasi keilmuan ini bersifat mandiri maupun terlibat dalam kegiatan-kegiatan kampus. Oleh karena itu, dilihat dari aspek formal kelembagaan ini, pemikiran dan kegiatan yang berkembang tidak secara otomatis dianggap sebagai bentuk implementasi dari filosofi integrasi yang dicanangkan di kedua perguruan tinggi ini. Umumnya, kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan di samping publikasi, juga dalam bentuk pertemuan ilmiah, seperti konferensi dengan mengundang penulis/ presenter dari berbagai perguruan tinggi di Indonesia. Hal ini adalah salah sisi lain yang menguatkan bahwa kedua asosiasi keilmuan ini tidak bisa diklaim sebagai implementasi integrasi ilmu di kedua perguruan tinggi.

---

[83]Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, 170-171.

BAB VI
POLA INTEGRASI ILMU YANG DIKEMBANGKAN

A. UIN Maliki Malang

1. Paradigma al-Qur`an

Pertama, secara historis, istilah "paradigma al-Qur`an" dalam konteks perkembangan wacana keilmuan Islam di Indonesia dikemukakan oleh Kuntowijoyo dalam karyanya, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, di mana di dalamnya, ia mengembangkan integrasi ilmu antara tafsir dan ilmu sosial melalui "paradigma al-Qur`an". Istilah "paradigma" merujuk kepada pengertian, sebagaimana dikemukakan oleh Thomas Kuhn dalam *The Structure of Scientific Revolution*, bahwa pada dasarnya, realitas sosial dikonstruk oleh "cara berpikir" *(mode of thought*) atau "cara meneliti" (*mode of inquiry*) tertentu, yang pada gilirannya akan melahirkan "cara mengetahui" (*mode of knowing*) tertentu pula.[1] Dengan demikian, paradigma al-Qur`an adalah "suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana al-Qur`an memahaminya". Pandangan Kuntowijoyo tentang paradigma al-Qur`an yang bisa digunakan dalam perumusan teori didasarkan atas pandangannya tentang fungsi al-Qur`an. Menurutnya, al-Qur`an pada level awal memiliki fungsi sebagai petunjuk, atau lebih tepatnya "hikmah" yang bisa kita peroleh darinya, untuk mengatur perilaku kita secara normatif, baik pada level moral maupun sosial. Akan tetapi, menurutnya, konstruksi pengetahuan itu ternyata juga bisa digunakan untuk merumuskan desain besar (*grand design*) tentang sistem Islam, termasuk sistem ilmu pengetahuannya. Jadi, al-Qur`an

---

[1]Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017), 357. Bandingkan dengan pengertian paradigm dalam George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science,* terj. Alimandan (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 1-9.

tidak hanya berfungsi sebagai kerangka rujukan etis (aksiologis), melainkan juga epistemologis.[2]

Dari perspektif '*ulūm al-Qur`an*, kajian Zenrif ini terhadap al-Qur`an lebih cenderung memposisikan al-Qur`an sebagai kitab suci yang tidak sekadar berisi petunjuk (*kitāb hidāyah*), melainkan lebih dari itu, berdasarkan kategorisasi fungsi al-Qur`an menurut 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, sebagai kitab suci yang berisi kemukjizatan (*kitāb i'jāz*), khususnya kemukjizatan ilmiah (*al-i'jāz al-'ilmī*).[3]

Secara epistemologis, "paradigma al-Qur`an", baik yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo maupun oleh Zenrif, di mana penulis yang disebut terakhir terpengaruh dengan Kuntowijoyo, sebenarnya integrasi pada tataran epistemologi ilmu. Secara teori, fungsionalisasi al-Qur`an dalam konteks integrasi ilmu bisa diklasifikasikan: (1) fungsi al-Qur`an dalam perumusan hakikat ilmu, (2) fungsi al-Qur`an dalam perumusan teori (*theory building*), metode dan sumber ilmu, dan (3) fungsi al-Qur`an sebagai rujukan nilai.[4] "Paradigma al-Qur`an" adalah konsep integrasi yang ditawarkan oleh Zenrif dalam fungsionalisasi al-Qur`an dalam konteks perumusan teori (*theory building*).

Zenrif menganggap bahwa antara al-Qur`an dan ilmu pengetahuan, tidak terjadi konflik atau pertentangan, melainkan integrasi. Pemikiran integralisme antara keduanya tampak dari pernyataannya bahwa ayat-ayat al-Qur`an bisa menjelaskan berbagai cabang ilmu, sebagaimana, misalnya, dibuktikan bahwa penafsiran

---

[2]Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 357.

[3]Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur`ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 24.

[4]Lihat Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika.* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007); idem, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017. Tentang contoh penerapan perspektif ini dalam kajian integrasi ilmu, lihat, Wardani, "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo, dalam *Nun*, vol. 4, no. 1 (2018), 107-157.

para ulama terhadap ayat-ayat al-Qur`an dari perspektif keilmuan tertentu telah menghasilkan semisal ilmu kalām, ilmu tafsīr, ilmu bahasa, ilmu logika hingga ilmu taṣawwuf. Bahkan, menurutnya, penafsiran kontemporer tentang al-Qur`ān juga telah menghasilkan ilmu-ilmu pengetahuan modern, seperti ilmu alam seperti diungkap oleh Ahmad Baiquni dan Harun Yahya, seni dan sastra sebagaimana dibuktikan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Aḥmad Khalafullāh, ilmu ekonomi sebagaimana antara lain ditunjukkan oleh Afzalur Rahman.

Dari perspektif model integrasi Ian Barbour, integrasi yang dikembangkan oleh Zenrif adalah sejenis teologi tentang alam (*theology of nature*) dalam pengertian bahwa teologi (agama, dalam hal ini al-Qur`an) menjelaskan tentang fenomena alam yang memunculkan ilmu-ilmu yang digali dari al-Qur`an. Dalam konteks seperti ini, al-Qur`an menjadi sumber ilmu pengetahuan, tidak hanya ilmu-ilmu normatif melainkan juga ilmu-ilmu kealaman dan sosial. Ayat-ayat iptek, baik dalam hal ilmu kealaman maupun sosial, bagi Zenrif, menjadi penjelasan "tandingan" atas penjelasan empiris model Barat terhadap ilmu-ilmu tersebut. Dari sini, Zenrif sealur dengan beberapa penulis dari UIN Maliki Malang yang menggali ilmu-ilmu itu dari al-Qur`an, sehingga melahirkan "ekonomi Qur`ani", "manajemen Qur`ani", dan sebagainya. Prinsip yang mendasari integralisme model ini adalah al-Qur`an mengandung ilmu-ilmu pengetahuan, sebagaimana pernah disebutkan oleh Ibn al-'Arabī dan al-Ghazālī. Model integrasi ini sealur, sesuai referensi yang dirujuk oleh Zenrif, dengan islamisasi ilmu model *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), dan sejumlah pemikiran integrasi dalam Islam semisal Ali Syari'ati dengan idenya tentang sosiologi Islam.

Berbeda dengan Ali Syari'ati yang terang-terangan menggunakan istilah "sosiologi al-Qur`an",[5] Zenrif menggunakan

[5]Lihat Ali Syariati, *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).

istilah "filsafat sosial al-Qur`an". Sebagaimana diketahui, filsafat sosial berisi penjelasan filosofis tentang masyarakat,[6] sebagaimana ditunjukkan dalam pembahasan Zenrif tentan apakah individu mempengaruhi masyarakat atau sebaliknya; individu deterministik atau indeterministik. Terinspirasi oleh penulis-penulis Iran yang kontra terhadap pemikiran Barat, seperti Ali Syariati dan Murtadha Muthahhari, Zenrif memposisikan diri sebagai kritikus pemikiran sosial Barat, seperti yang dilontarkan oleh Karl Max (1818-1883) dan Fridrich Engels (1820-1895) seperti tentang teori konflik yang menekankan pada pertentangan kelas, yaitu antara kaum borjuis dan kaum proletar. Dengan demikian, al-Qur`an dijadikan sebagai sumber alternatif terhadap pemikiran Barat. Al-Qur`an dianggap sebagai penjelasan yang otentik atas pelbagai isu-isu sosial yang di Barat justru dikaji secara empiris.

Dalam konteks al-Qur`an menjelaskan fenomena alam, sebagai bentuk *theology of nature* tersebut, Zenrif menempatkan al-Qur`an sebagai *grand theory* dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Sayangnya, ia tidak menjelaskan posisi al-Qur`an sebagai *grand theory* dalam hubungan pengembangan teori (*theory building*), seperti *middle range theory* dan *theory*, dan sebagainya, sebagaimana dilakukan, misalnya, oleh Dawam Rahardjo. Zenrif hanya menjelaskan dua fungsi al-Qur`an dalam hal ini, yaitu sebagai *justifikasi* (pembenaran), sebagaimana dilakukan oleh Ahmad Baiquni dengan tafsir ilmiahnya dalam karyanya, *al-Qur`an dan Ilmu Pengetahuan,* dan sebagai *kritik* atas ilmu pengetahuan Barat, sebagaimana dilakukan oleh Muḥammad Quṭb dengan telaahnya terhadap pendidikan Islam, Abul A'la al-Mawdudi juga tentang pendidikan Islam.[7] Fungsi justifikasi tampak rentan terhadap klaim apologetis bahwa teori ilmiah telah ada dalam al-Qur`an. Dalam

---

[6]Lihat isu-isu fundamental yang dibahas dalam filsafat sosial dalam Hans Fink, *Social Philosophy* (USA: Methuen & Co., 1981), 1-5.

[7]Zenrif, *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik* (Malang: UIN-Malang Press, 2006), 151.

konteks *theology of nature*, fungsi penjelasan al-Qur`an terhadap fenomena alam menjadi hanya terbatas menerima penjelasan teori ilmiah. Sedangkan, fungsi kedua cenderung menjadikan hubungan al-Qur`an dan ilmu pengetahuan menjadi konflik, bukan integrasi lagi. Dalam konteks pengembangan ilmu pengetahuan, hal ini menjadi sesuatu yang buruk jika dipahami dalam konteks epistemologi, yaitu proses kerja penelitian ilmiah. Fungsi korektif tersebut lebih mungkin diterima hanya dalam konteks aksiologis dalam pengertian bahwa al-Qur`an menjadi sumber nilai bagi arah pengembangan ilmu yang memanusiakan manusia. Atas dasar ini, konsep integrasi ilmu Zenrif tampak ambigu. Perspektif konflik masih menjadi kendala dalam konteks ini.

Kedua, fungsi al-Qur`an sebagai media menyatukan berbagai pandangan atau aliran yang berbeda; rasionalisme dan empirisisme, penelitian kualitatif dan penelitian kuantitatif,[8] tampak merupakan sebuah pernyataan yang belum dibuktikan atau dijelaskan secara memadai. Dalam sejarahnya, aliran-aliran dan metode-metode ini muncul dalam konteks yang beragam. Menyatukan aliran-aliran sama dengan menyatukan paradigma berpikir. Asumsi yang mendasari aliran-aliran itu tidak semua kompatibel dengan al-Qur`an. Klaim ini cenderung sebagai bentuk apologetis.

2. Spirit al-Qur`an

Ide tentang integrasi ilmu dalam bentuk mengambil spirit al-Qur`an dalam pengembangan keilmuan dikemukakan oleh Mahpur dan Habib. Kedua penulis ini lebih cenderung mengritik pandangan-pandangan Barat dalam hal psikologi dan menggantikannya dengan pandangan al-Qur`an, baik dalam pengertian sebagai kajian kritis-analitis, meta-analisis, maupun kritis-emansipatoris. Menurut mereka, teori Barat memiliki sejumlah kelemahan. Sebagai ganti,

[8]Zenrif, *Realitas,* 152.

menurut mereka, al-Qur`an memuat pandangan psikologis yang lengkap dan mendalam jika digali "spiritnya".

Sebenarnya, tidak ada psikologi sebagai disiplin ilmu (Barat) yang iingin diintegrasikannya secara langsung dengan al-Qur`an. Sama halnya dengan Zenrif, kedua penulis ini cenderung mengkritisi teori-teori psikologi Barat. Perbedaan antara keduanya (Zenrif dan kedua penulis ini) adalah bahwa kedua penulis ini benar-benar ingin menggali "teori" psikologi dari al-Qur`an, namun tidak melalui ajarannya secara langsung, melainkan dari "spiritnya" yang terkait dengan prinsip ajaran-ajaran moral yang berguna bagi pengembangan diri. Oleh karena itu, integrasi ilmu di sini dilakukan hanya dalam konteks bahwa sebagai kitab suci al-Qur`an yang memuat petunjuk tentang kehidupan kejiwaan manusia, al-Qur`an dianggap sebagai sumber yang kaya akan petunjuk dan informasi tentang hal itu. Jenis ini sejatinya juga disebut sebagai tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*) dalam pengertian mengungkap dimensi ilmiah dalam al-Qur`an, meski tidak bertolak dari ilmu Barat sebagai teori yang dikembangkan.

Sejatinya juga, penafsiran ini bisa digolongkan pada upaya menjelaskan al-Qur`an sebagai kitab suci yang juga memuat kemukjizatan dalam menjelaskan persoalan ilmiah kejiwaan. Dengan ungkapan lain, integrasi ilmu ini meski berbeda dengan integrasi ilmu yang ingin dilakukan oleh Zenrif, tetap dalam kategori *theology of nature*, yaitu penjelasan agama (Islam) melalui kitab sucinya (al-Qur`an) terhadap fenomena kejiwaan.

Dengan kritiknya atas teori psikologi Barat dan mencoba mengembangkan teori psikologi dari al-Qur`an sendiri, model integrasi yang dikembangkan Mahpur dan Habib adalah model ala Kuntowijoyo, yaitu pengilmuan Islam dalam pengertian bahwa teori psikologi dikembangkan sendiri dari al-Qur`an. Upaya ini adalah mengilmukan Islam, yaitu menjelaskan Islam (ajaran al-Qur`an) dalam term-term ilmiah.

Istilah "spirit al-Qur`an" dalam konteks perumusan teori berbeda dengan istilah "inspirasi", sebagaimana pernah dikemukan oleh Noeng Muhadjir. Penulis ini mengemukakan bahwa dalam perumusan teori al-Qur`an berfungsi sebagai inspirasi bagi pengembangan teori. Dengan "inspirasi", ayat al-Qur`an yang dikutip tidak masuk dalam perumusan teori, melainkan hanya sebagai titik-tolak awal, di mana peneliti muslim, mengembangkan penelitiannya. Ini artinya bahwa bagian dari kegiatan penelitian adalah keyakinan teologis. Berbeda dengan hal ini, Mahpur dan Habib menempatkan al-Qur`an sebagai objek yang dibahas melalui prinsip-prinsip ajaran moralnya; dari ajaran ke spirit moralnya.

Melalui karya-karya yang ditelaah di sini, tampak bahwa UIN Maliki Malang mengembangkan tafsir ilmiah terhadap al-Qur`an sebagai implementasi kebijakan proyeksi keilmuan tentang integrasi antara Islam dan ilmu pengetahuan seiring dengan filosofi keilmuan yang mendasari peralihan status dari STAIN ke UIN.

Terbukti bahwa pemikiran metodologi tafsir ilmiah yang dikemukakan mengusung model integrasi yang dikembangkan adalah penjelasan Islam melalui al-Qur`an terhadap isu-isu ilmiah (*theology of nature*), dalam kategorisasi Ian Barbour, baik terkait dengan ilmu kealaman maupun sosial. Ada dua model integrasi ilmu yang dikembangkan dalam dua kasus ini, yaitu: (1) integrasi ilmu dengan membangun "paradigma al-Qur`an" yang dikatakan, meski tampak tidak dijelaskan secara memadai dan berhenti pada adagium, sebagai penyatu berbagai aliran epistemologis (rasionalisme dan empirisme) dan pendekatan (kuantitatif dan kualitatif); (2) integrasi ilmu dengan melakukan studi ilmiah melalui penggalian terhadap dimensi ajaran moral yang disebut dengan "spirit al-Qur`an". Persamaan antara kedua model ini adalah kritik atas pemikiran Barat dan menggantikannya dengan al-Qur`an sebagai solusi yang dianggap lebih mumpuni dalam menjelaskan ilmu pengetahuan. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa model pertama mengritisi

pemikiran Barat untuk kemudian dikolaborasikan dengan ajaran al-Qur`an, sedangkan model kedua mengusung al-Qur`an sebagai alternatif pengganti berbagai teori Barat. Keduanya sama mengritik ilmu pengetahuan Barat. Hanya saja, "paradigma al-Qur`an" digadang-gadangkan menyatukan teori, aliran, dan pendekatan, sedangkan "spirit al-Qur`an" digadang-gadang sebagai solusi satu-satu atas penjelasan terhadap "ilmu pengetahuan" yang digali dari al-Qur`an sendiri. Integrasi model awal masih terbuka dengan ilmu pengetahuan Barat, dan berupaya mencari titik-temunya dalam al-Qur`an dan lebih dekat kepada "islamisasi ilmu" ala Dawam Rahardjo, sedangkan model kedua mengembangkan kajian ilmiah dari dalam al-Qur`an sendiri dan lebih dekat kepada "pengilmuan Islam" ala Kuntowijoyo.

Tidak syak lagi, bahwa kedua model integrasi ini diilhami oleh berbagai wacana integrasi ilmu yang berkembang di dunia Islam sendiri. Sederet nama yang dikutip membuktikan bahwa proyek integrasi di kampus ini dipengaruhi oleh ide pemikir, semisal bapak sosiologi Islam Ibn Khaldūn, Ali Syari'ati, Murtadha Muthahhari, pemikiran IIIT seperti Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, dan sejumlah pemikir integrasi di Tanah Air, seperti Abd. Muin Salim (penulis disertasi tentang *Fiqh Siyasah*: *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur`an*).

Banyaknya karya dalam bidang tafsir ilmiah yang ditulis oleh para dosen menunjukkan geliat yang begitu bertenaga dan bersemangat di kampus ini. Berbagai bidang atau isu yang diuraikan dari perspektif tafsir ini menunjukkan bahwa integrasi ilmu betul-betul diterapkan, tidak hanya dalam wacana, melainkan secara nyata. Tentu saja, tafsir ilmiah bukalah satu-satunya indikator kebehasilan integrasi ilmu di UIN, melainkan hanya salah satu dari indikator itu. Namun, kampus ini telah membuktikan bahwa garda depan ilmu Islam yang harus diintegrasikan dengan sains adalah tafsir al-Qur`an yang menjadi sumber utama ajaran Islam, dan UIN Maulana Malik

Ibrahim telah mengembangkannya secara sistematis dan masif dalam bentuk pemikiran dan produk penafsiran.

B. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

1. *Al-Ta`wīl al-'Ilmī*: Integrasi dan Interkoneksi

M. Amin Abdullah mengemukakan pemikirannya tentang tafsir ilmiah sebagai tafsir yang menerapkan integrasi ilmu melalui tawarannya tentang *al-ta`wīl al-'ilmī*. Uniknya, Amin mengemasnya dalam bentuk hubungan interkonektif antara wilayah epistemologi dalam Islam, yaitu epistemologi bayānī, burhānī, dan 'irfānī.

Dengan tiga varian epistemologi yang berkembang dalam Islam selama ini, Amin mencoba memfungsionalisasikannya untuk kepentingan penafsiran al-Qur`an. Poin-poin pemikirannya bisa dikemukakan sebagai berikut.

Pertama, dengan istilah "*ta`wīl* ilmiah/ saintifik", penafsiran yang dilakukan lebih mendalam, tidak sekadar pemaknaan di permukaan ungkapan kebahasaan, melainkan dengan memancang teks sebagai "objek", dan itu artinya bahwa penafsir sebagai subjek, penafsiran berupaya secara hermeneutis "menegosiasikan" antara berbagai aspek. Istilah "proses bernegosiasi" (*negotiating process*) merujuk kepada pemahaman Amin bahwa dalam hermeneutika, perlu "negosiasi" antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*).[9]

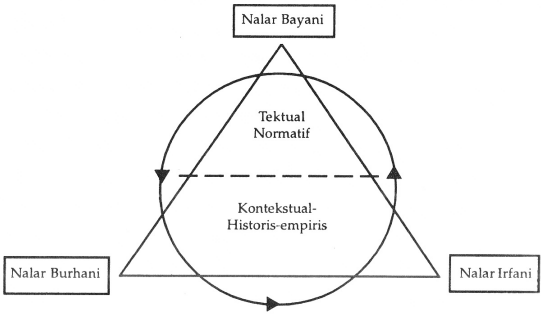
Kedua, konsekuensi dari penerapan pendekatan hermeneutika adalah bentuk hubungan antara tiga varian epistemologi tersebut berupa gerak melingkar (sirkuler), bukan linear atau paralel. Bentuk paralel ini, tegasnya, adalah hasil dari kontribusi pemikiran filsafat yang bersifat kritis-reflektif-heuristik. Jika hubungannya bersifat paralel, masing-masing epistemologi tersebut akan berjalan sendiri-

---

[9]Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 278.

sendiri tanpa ada hubungan dialogis.[10] Sedangkan, hubungan linear dinilai pada akhirnya akan menghadapi jalan buntu, karena ada asumsi bahwa salah satu epistemologi akan menjadi primadona. Pilihan umumnya jatuh pada epistemologi bayānī yang berimplikasi menguatnya klaim kebenaran (*truth claim*).[11] Dengan model hubungan sirkuler, disiplin keilmuan di atas tidak mengenal finalitas, eksklusivitas, dan hegemoni.[12]

Skema 2: Model Pola Hubungan Sirkuler



Sumber: Amin, *Islamic Studies*, 224

Ketiga, tujuan akhir model penafsiran seperti ini adalah tafsir yang berorientasi humanistik-transformatif-emansipatoris. Orientasi tafsir seperti ini muncul dari adanya proses negosiasi antara teks dengan konteks dan problem yang dihadapi oleh manusia secara dialogis. Ketika membedah buku karya Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name*: *Islamic Law, Authority, and Women* (diterjemahkan: *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*), Amin banyak mengapresiasi pendekatan hermeneutika yang diterapkan dalam menyoroti isu-isu hukum Islam dalam buku ini. Lewat hermeneutika, bisa dibongkar berbagai klaim mengatasnamakan atau "menggunakan" otoritas Tuhan (*authoritarianism*) dalam

[10]Amin, *Islamic Studies,* 219.

[11]Amin, *Islamic Studies,* 220-222.

[12]Amin, *Islamic Studies,* 224.

penafsiran teks-teks keagamaan yang cenderung bias-gender, despotik (sewenang-wenang), dan offensif-oppressif (menyerang dan menindas) terhadap harkat wanita, terutama melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh *Permanent Council for Scientific Research and Legal Opinions* (CRLO). Komunitas penafsir (*community of interpreters*), sebagaimana ditawarkan oleh hermeneutika melalui proses negosiasi, harus dilibatkan untuk menciptakan keseimbangan antara "rasa keadilan" (dalam penafsiran isu-isu gender, misalnya) dan "kepastian hukum" (fatwa-fatwa keagamaan yang pasti dan final).[13]

Dari perspektif integrasi Ian Barbour, model integrasi seperti ini adalah dalam konteks `menjelaskan agama (Islam), dalam hal doktrin al-Qur`an, dari prespektif keilmuan secara luas, baik dari keilmuan Islam sendiri yang tersimpul dalam ilmu *bayān* (bahasa, dan ilmu kalām), *burhān* (seperti filsafat yang berasal dari luar dan yang berkembang dalam Islam sendiri), dan *'rfān* (tashawwuf). Tiga tradisi epistemologi keilmuan ini menjadi media penjelas bagi doktrin, bukan sebaliknya. Oleh karena itu, dalam perspektif Barbour, model integrasi ini lebih cenderung merupakan *natural theology* (teologi natural), yaitu sains menjelaskan agama. Bagi Amin sendiri, tampaknya bahwa penjelasan al-Qur`an terhadap fenomena alam yang lazim disebut *tafsīr 'ilmī*, sebagaimana dipahami pada umumnya, ditanggapi secara hati-hati, karena hal ini rentan pada klaim kebenaran dan apologis terhadap temuan-temuan baru ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, integrasi ini tidak mengambil bentuk *theology of nature* (penjelasan teologis/ al-Qur`an terhadap fenomena ilmiah alam dan sosial).

Di sisi lain, bahwa interkoneksi antar wilayah epistemologi itu mengharuskan adanya proses dialogis yang terus-menerus. Sebagai contoh, ilmu kalām harus terkoneksi dengan etika dalam menjelaskan atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an tentang teologis. Keyakinan

---

[13]Amin, *Islamic Studies*, 272-284.

memang tidak boleh terpisah dari prinsip etis yang menjadi salah satu dasarnya. Proses interkoneksi dengan begitu menghendaki agar formulasi penafsiran merupakan proses yang selalu berinteraksi dengan etika, sehingga formulasi teologi, dalam bahasa Amin, harus selalu terbuka untuk didiskusikan (*qābil li al-niqāsy*), atau bahkan, harus digeser paradigma (*shifting paradigm*) dari yang terlalu teosentris ke antroposentris. Prinsip kerja seperti ini, yaitu terkoneksi secara berkesinambungan, terbuka untuk dikoreksi, dan selalu berorientasi perubahan paradigma, lebih dekat kepada filsafat proses, sebagaimana dikemukakan oleh Barbour.

2. Peran Hermeneutika dalam Tafsir Interdisipliner *Ma'nā-cum-Maghzā*

Hermeneutika adalah salah satu ilmu dalam ilmu-ilmu humaniora (*humanities*). Penerapan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur`an adalah upaya mengintegrasikan antara ilmu tafsir dan ilmu humaniora (hermeneutika). Sahiron, sebagai pengaju tawaran ini, telah berupaya mengintegrasikan, baik berdasarkan bukti-bukti historis bahwa hal ini telah dilakukan dalam sejarah pemikiran Islam maupun berdasarkan pertimbangan-pertimbangan rasional. Dalam konteks ini, hermeneutika menjadi media atau cara bagaimana al-Qur`an ditafsirkan.

Sebagaimana diakui sendiri oleh Sahiron, ia mendapat "inspirasi secara tidak langsung" (*indirect inspiration*) dari M. Amin Abdullah. Itu artinya bahwa paradigma yang dikembangkan adalah paradigma integrasi dan interkoneksi. Sejauh makna pemikiran metode tafsir ini merepresentasikan model integrasi ini? Menurut Sahiron, ilmu tafsir harus mengadopsi pendekatan hermeneutika, seperti hermeneutika Gracia dan Gadamer. Definisi tafsir yang diadopsinya dari al-Zarkasyī yang berisi penjelasan tiga fungsi tafsir, yaitu pemahaman (*fahm*), penjelasan (*bayān*), dan penggalian (*istikhrāj*) dimensi hukum dan hikmah-hikmahnya yang disejajarkan dengan kerja hermeneutika adalah upaya Sahiron mengintegrasikan kedua bidang ilmu ini.

Hubungan antara kedua bukanlah hubungan atomistik, berjalan sendiri-sendiri, atau linear, melainkan terkoneksi satu sama lain. Caranya adalah memasukkan kerja hermeneutika dalam kerja tafsir. Langkah-langkah pendekatan *ma'nā-cum-maghzā* menunjukkan bahwa hermeneutika diterapkan dalam tafsir, misalnya, adanya pergeseran dari *ma'nā* yang diperoleh dari makna teks secara historis ke *maghzā* (makna kontekstual) yang merupakan makna yang relevan dan menjadi inti dari teks yang ditafsirkan.

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Fakhruddin Faiz yang menawarkan pendekatan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur`an. Jargon yang dikemukakannya adalah teks, konteks, dan kontekstualisasi. Berbeda dengan Sahiron, Faiz tidak mengemukakan langkah-langkah secara jelas dalam penafsiran, dalam hal bagaimana pendekatan hermeneutika itu diterapkan.

Meskipun mengemukakan pemikiran tentang metode tafsir ilmiah, Amin dan Sahiron berbeda dalam penerapannya. Amin sama sekali tidak menerapkan metode yang ditawarkannya, melainkan hanya sebatas wacana, bahkan hal ini pun juga tidak jelas operasionalnya dalam kerja penafsiran. Amin lebih cenderung "bermain" pada tingkat epistemologi, padahal tafsir seharusnya bersifat aplikatif. Sama dengan Amin, Faiz juga tidak menerapkan pendekatan yang ditawarkan. Seharusnya, tidak hanya paradigma, melainkan yang lebih penting adalah teknik dan langkah operasionalnya dalam penafsiran.

Sahiron menerapkan pendekatan yang ia tawarkan dalam penafsiran tentang klaim kebenaran agama dalam al-Qur`an secara baik. Namun, hal ini tentu saja baru merupakan capaian yang sangat terbatas. Karyanya, *Al-Qur`an dan Pembinaan Karakter Umat,* meski memiliki kecenderungan penafsiran yang berbeda dibandingkan dengan tafsir-tafsir umum, yaitu bahwa ia lebih menekankan pada dimensi moral dan kontekstualisasi maknanya untuk sekarang, karena hanya berupa artikel (opini) di koran dan

majalah, capaiannya juga sangat terbatas. Upaya penafsirannya yang diterapkan secara lebih mendalam justru dilakukan oleh penulis-penulis lain yang menggunakan pendekatan itu, baik sesama kolega maupun mahasiswa-mahasiswa pengikut mata kuliah yang diampu di pascasarjana. Ini berarti upaya mengintegrasikan ilmu tafsir dan ilmu umum tidak banyak menyentuh kesadaran para dosen atau peneliti di UIN Sunan Kalijaga. Umumnya, mereka lebih banyak menulis metode tafsir sebagai wacana ketimbang menulis tafsir sebagai produknya. Sahiron hanyalah satu-satunya yang berupaya menawarkan pendekatan baru yang integratif dengan ilmu umum dan menerapkannya sangat terbatas.

C. UIN Syarif Hidayatullah

1. Integrasi Akal dan Wahyu: Harun Nasution

Tak ragu lagi bahwa *founding father* UIN Syarif Hidayatullah, antara lain Harun Nasution, di samping tokoh-tokoh lain seperti Mahmud Yunus, memberikan arah pengembangan ilmu keislaman dan ilmu umum di kampus ini. Meskipun fase ketika ia membina pengembangan keilmuan ini belum dimulai proses alih-satus IAIN ke UIN, karena fase ini adalah fase awal sekali, namun jejak kebijakannya menentukan juga arah pengembangan atau tepat integrasi antara ilmu Islam dan sains.

Wacaana integrasi ilmu yang dilontarkan oleh Harun pada fase ini adalah integrasi antara kebenaran wahyu (al-Qur`an) dan kebenaran akal. Meskipun di fase awal, banyak respon kritis terhadap ide rasional Harun, namun kemudian seiring dengan waktu, ide Harun diterima dan bahkan idenya dalam pembaruan kurikulum, di mana ilmu-ilmu umum diintegrasikan dalam kajian keislaman, diterima hingga sekarang.

Integrasi yang dikembangkannya adalah mengadopsi ilmu-ilmu rasional, khususnya filsafat dan teologi (*kalām*). Sebagaimana tampak dari karya-karya yang ditulisnya, seperti *Islam Ditinjau dari*

Berbagai Aspek, ilmu keislaman tidak identik dengan ilmu normatif yang bersumber dari al-Qur`an dan ḥadīts, melainkan juga ilmu-ilmu lain, seperti filsafat, *kalām*, sejarah, dan sebagainya.

Dari perspektif integrasi ilmu yang dikategorisasikan oleh Ian Barbour, integrasi yang ditawarkan oleh Harun adalah model *theology of nature*, yaitu ilmu-ilmu umum tersebut dijadikan sebagai media untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur`an. Memang, Harun bukanlah seorang pemikir dan penulis ilmu tafsir. Akan tetapi, di beberapa bagian dari buku-buku, terdapat penafsiran atau, katakanlah, pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur`an. Sebagaimana dikemukakan, misalnya, ketika ia menerjemahkan ungkapan "*liya'budūn*" (Q.s. al-Dzāriyāt: 56) dengan "mengabdi", bukan dengan "menyembah". Menurutnya, terjemahan kedua berkonotasi sebagai penyembahan sebagaimana juga ditemukan dalam agama-agama lain dan hanya terkesan ritualistik-formalistik, padahal esensi keberagamaan terletak pada keterlibatan secara totalitas terhadap Tuhan. Spiritualitas yang berbasis kedalaman kesadaran batin adalah yang ditekankan oleh Harun. Sebagai seorang dididik dalam kajian tashawwuf, ia menyadari betul bahwa keberagamaan haruslah berbasis dalam kesadaran batin yang mendalam, bukan sekadar riual-ritual. Pengertian ini terwakilkan dalam ungkapan "mengabdi" dibandingkan "menyembah". Perspektif spritualitas, khususnya tashawwuf, menjadi media yang digunakan oleh Harun untuk menjelaskan makna ayat al-Qur`an. Pemahaman Harun ini juga memiliki dasar dari psikologi agama, sebagaimana dijelaskan, bahwa inti keberagamaan adalah perasaan takzim, atau dalam bahasa Rudolf Otto, *mysterium tremendum fascinan.*

2. Psikologi Sosial sebagai Integrasi pada Tataran Etis: M. Quraish Shihab

Berbeda dengan Harun Nasution, M. Quraish Shihab dididik dalam disiplin ilmu tafsir dan telah menulis metode tafsir serta menerapkannya dalam beberapa karyanya. Dengan mengemukakan

idenya tentang psikologi sosial dalam syarat pengembangan ilmu pengetahuan, maka ia sebenarnya mengusulkan integrasi keilmuan lebih banyak pada tataran etika, yakni melihat kesiapan masyarakat yang menjadi sasaran penerapan ilmu pengetahuan. Di sisi lain, tafsir ilmiah tidak dimaksudkan untuk membuktikan bahwa segala ilmu pengetahuan telah ada dalam al-Qur`an, sesuatu yang bertolak dari argumen apologis yang menghinggapi sebagian penulis muslim.

Dengan psikologi sosial, bukan dalam konteks sejarah perkembangan ilmu pengetahuan, ia menginginkan agar tafsir ilmiah tidak bertujuan untuk menguji kebenaran, karena kebenaran wahyu al-Qur`an dianggap final. Itu artinya bahwa, menurutnya, tafsir ilmiah dibutuhkan dengan menggunakan bahan-bahan informasi ilmu pengetahuan modern untuk menjelaskan al-Qur`an. Dengan istilah "isyarat ilmiah", ia menyatakan bahwa kebenaran absolut al-Qur`an itu tidak menjadi terreduksi dengan penjelasan tafsir dari temuan ilmu pengetahuan yang relatif.

Dari perspektif teori integrasi ilmu Ian Barbour, model integrasi yang ditawarkan oleh Quraish Shihab lebih cenderung sebagai *natural theology*, yaitu sains dimanfaatkan untuk menopang keyakinan dalam agama, bukan sebaliknya, *theology of nature*, yaitu bertolak dari agama, bukan dari sains, sebagai kerangka untuk memperkaya, bahkan mengkritik, temuan-temuan sains. Dari contoh penafsiran yang dikemukakan oleh Quraish Shihab dalam karyanya, *Mukjizat al-Qur`an*, misalnya embriologi digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an tentang proses reproduksi manusia dalam janin. Al-Qur`an memang tidak menjelaskan, misalnya, tentang jumlah kromosom, kecuali melalui penelitian ilmu pengetahuan. Al-Qur`an hanya menyebut tentang *nuthfah* (sperma) yang membuahi ovum. Sperma lelaki membuahi ovum yang kemudian menentukan jenis kelamin. Dalam konteks ini, Quraish Shihab mengintegrasikan antara penafsiran dengan temuan ilmu pengetahuan.

3. Pendekatan Kritik Sastra sebagai Integrasi Ilmu: Yusuf Rahman

Penulis lain, Yusuf Rahman, menawarkan pendekatan integratif antara ilmu tafsir dengan pendekatan sastra. Ia menjelaskan bahwa al-Qur`an kompatibel untuk ditafsirkan dari perspektif pendekataan sastra. Meskipun ada sejumlah tantangan yang dihadapi, ia lebih memihak pada kemungkinan menafsirkannya dengan pendekatan ini, karena berdasarkan telaahnya kajian sastra, juga diakui oleh beberapa penulis Muslim sendiri, seperti Sayyid Quthb.

Dari perspektif integrasi ilmu Ian Barbour, integrasi tafsir dan sastra harus dilihat dari fungsi sastra sebagai media penafsiran, bukan sebagai sumber penafsiran, seperti hal teori-teori ilmu pengetahuan yang siap untuk dirujuk. Sebagai media, tentu saja, pendekatan sastra termasuk dalam metode tafsir. Ini tentu berbeda dengan pandangan Quraish Shihab yang pada tingkat penafsiran ilmu hanya berbicara pada level etis melalui usulannya tentang perlu psikologi sosial dalam pengembangan masyarakat, sedangkan pada tingkat operasional penafsiran, ia tidak ragu mengutip penjelasan sains, seperti embriologi. Berbeda dengan Quraish Shihab, Yusuf Rahman tidak menerapkan sama sekali integrasi ilmu dalam operasional penafsiran, melainkan hanya mengajukan wacana metode tafsir.

Sebagai media penafsiran, sastra akan melengkapi media ilmu tafsir dalam menafsirkan al-Qur`an. Ini adalah bagian dari upaya ilmu pengegetahuan, khusus ilmu humaniora dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam dalam al-Qur`an. Meskipun ada beberapa tantangan atau prinsip yang tidak seluruhnya sejalan dengan prinsip al-Qur`an sebagai kitab suci, namun kecenderungan *natural theology* dalam pengertian sastra difungsikan untuk menjelaskan agama tampak di sini. Ia tetap mengusulkan pendekatan sastra ini meski, misalnya, muncul berbagai pandangan sastra yang bertolak dari nihilisme standar kebenaran dalam penafsiran, sebagaimana disinggung

sebelumnya. Sayangnya, Yusuf Rahman tidak menerapkan pendekatan yang didukungnya ini.

BAB VII
PENUTUP

A. Simpulan

Dari paparan data yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan sebagai berikut. Pertama, pada tataran pemikiran tentang tafsir ilmiah di tiga UIN, secara distingtif UIN Maulana Malik Ibrahim mengembangkan lebih massif pemikiran tentang hal, baik pada tataran epistemologis, seperti mengembangkan "paradigma al-Qur`an", maupun pada tataran aksiologis yang menangkap pesan-pesan moral al-Qur`an untuk diimplementasikan pada pengembangan ilmu pengetahuan, seperti "spirit al-Qur`an". Arah pengembangan integrasi ilmu lebih banyak diilhami oleh islamisasi ilmu di negara-negara yang berpenduduk mayoritas Muslim, seperti Ali Shariati dan Murtadha Muthahhari, dua pemikir Iran yang terdidik dalam kajian filsafat dan anti terhadap pemikiran Barat. Di samping itu, islamisasi ini juga diilhami oleh pemikir lembaga yang *concern* pada integrasi ilmu, seperti Tāhā Jābir al-'Alwānī. Labelisasi "Qur`ani" pada ilmu pengetahuan, seperti "ekonomi Qur`ani" dan "manajemen Qur`ani" memiliki hubungan filosofi islamisasi ini. Oleh karena itu, tawaran islamisasi itu tampak sebagai kritik atas ilmu yang berkembang di Barat. Tawaran metode tafsir yang berkembang tampak dimaksudkan sebagai alternatif atau tandingan atas metode Barat.

Berbeda dengan kasus di UIN Maulana Malik Ibrahim, pemikiran tafsir ilmiah di UIN Syarif Hidayatullah diwarnai dengan tawaran penggunaan ilmu Barat, seperti pendekatan sastra, pada tingkat metode tafsir dan penggunaan temuan ilmu pengetahuan di Barat sebagai sumber penafsiran. Upaya jalan tengah, dengan mempertemukan antara "spirit/ jiwa" ayat dengan "logika" ilmu

pengetahuan, juga mewarnai integrasi ilmu dalam tafsir ilmiah. Pengaruh pemikiran Timur-Tengah, seperti tampak dari pemikiran Quraish Shihab, dan pengaruh pemikiran Barat, seperti tampak pada pemikiran Yusuf Rahman, berjalan berbarengan sebagai dinamika yang unik di sini. Berbeda dengan UIN Maulana Malik Ibrahim yang kentara dengan islamisasi ilmu, dan UIN Syarif Hidayatullah yang memadukan keilmuan Islam-Barat, UIN Sunan Kalijaga cenderung lebih banyak menyerap perangkat keilmuan Barat dalam penafsiran. Hermenutika, dan yang khususnya pendekatan *ma'nā-cum-maghzā*, mengadopsi perangkat ilmu Barat. Memang, ada upaya mempertemukan antara khazanah keilmuan tafsir klasik dengan pemikiran metode kajian Bibel, seperti dalam pendekatan itu, namun yang lebih dominan adalah pengadopsian tersebut.

Kedua, dalam hal karya-karya tafsir ilmiah, UIN Maulana Malik Ibrahim adalah PTKIN yang secara sistematis dan massif melahirkan karya-karya ini. Beragam tema yang ditulis dilihat dari perspektif al-Qur`an, seperti ekonomi, manajemen, embriologi, tata kota, dan masyarakat menunjukkan bahwa PTKIN ini sangat serius menerapkan integrasi ilmu dalam tafsir ilmiah. Meskipun tidak selalu metode tafsir yang dilontarkan oleh penulis ditindaklanjuti dalam bentuk penafsiran, namun produktivitas dalam bentuk karya-karya tafsir ini menjadi bukti bahwa implementasi dalam penafsiran berkembang dengan baik. Berbeda dengan kasus di UIN ini, UIN Syarif Hidayatullah tidak melahirkan produk tafsir ilmiah, kecuali hanya karya M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur`an*, yang di penghujung tahun 1990-an menyertai proses alih-satus dari IAIN ke UIN. Itu artinya bahwa proyek integrasi ilmu dalam bentuk tafsir ilmiah tidak menunjukkan perkembangan yang baik. Produk tafsir di UIN ini lebih banyak non-tafsir ilmiah, seperti karya tafsir perjuz M. Yunan Yusuf. UIN ini memiliki "pigur menjulang", namun tidak banyak dan tidak merata. Sebagian besar dosen hanya menulis metode tafsir atau kajian tentang pemikiran tokoh tentang metode

tafsir. Karya-karya dalam bentuk tafsir ilmiah lain hanya merupakan paper-paper di konferensi QUHAS, asosiasi keilmuan pascasarjana, yang tidak secara otomatis mencerminkan produktivitas tafsir karya akademisi UIN ini.

UIN Sunan Kalijaga secara bervariatif juga melahirkan karya pemikiran tentang metode tafsir, kajian tentang pemikiran tokoh tentang metode tafsir, dan sejumlah karya-karya yang terbatas tentang produk penafsiran. Namun, sedikit sekali karya yang berisi penafsiran, apalagi penafsiran ilmiah. Karya Sahiron Syamsuddin dalam bidang penafsiran yang masih sangat terbatas dari segi isu yang dibahas dan keluasan/ kedalaman pembahasan adalah karya tafsir dari perspektif intgrasi ilmu pada tataran metodologi, di mana hermeneutika diadopsi dalam kerja penafsiran.

Ketiga, dalam hal pola integrasi yang dikembang, UIN Maulana Malik Ibrahim mengembangkan dua pola dari perspektif Ian Barbour. Pertama, lebih banyak berorientasi pada *theology of nature*, yaitu bahwa bertolak dari agama, bukan dari sains, sebagai kerangka untuk memperkaya, bahkan mengkritik, temuan-temuan sains. Kritik terhadap sosiologi Barat, misalnya, oleh Zenrif, menjadi bukti bahwa di UIN ini berkembang upaya untuk menjadikan penjelasan ayat al-Qur`an sebagai kritik atas ilmu Barat yang dianggap memiliki sejumlah kelemahan. Kedua, *natural theology*, yaitu bahwa sains dimanfaatkan untuk menopang keyakinan dalam agama. Penjelasan tentang embriologi dalam al-Qur`an lebih banyak bertolak dari keinginan agar ilmu ini bisa memperkuat berbagai penjelasan dalam ayat al-Qur`an.

Berbeda dengan kasus di UIN Maulana Malik Ibrahim, kasus di dua UIN lain lebih banyak mengembangkan integrasi ilmu berbasis *natural theology,* sebagaimana dilakukan oleh Qurasih Shihab dengan merujuk embriologi dalam menafsirkan ayat-ayat tentang proses reproduksi manusia. Yang berbeda dari penafsir lainnya di beberapa UIN di sini adalah bahwa penafsiran Quraish

Shihab, meski dengan insentif mengutip temuan ilmu pengetahuan, dilakukan dengan kesadaran bahwa ayat-ayat al-Qur`an yang penafsirannya ingin diintegrasikan dengan penjelasan sains, diyakini hanya memuat "isyarat ilmiah", bukan "teori ilmiah". Berbeda dengan kasus di UIN Syarif Hidayatullah, kasus di UIN Sunan Kalijaga menunjukkan bahwa *natural theology* adalah dalam bentuk penerapan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur`an, jadi dalam bentuk perangkat metodologi, bukan dalam bentuk sumber penafsiran. Isu yang dibahas juga bukanlah isu iptek, melainkan isu keagamaan dan sosial, namun dengan pendekatan tafsir integratif yang menyatukan ilmu tafsir dan hermeneutika. Hasil penafsirannya lebih menekankan dimensi moral ajaran dan dimensi inklusivitas Islam dalam berhadapan dengan keyakinan agama lain.

B. Rekomendasi

Pertama, perlu akselerasi atau percepatan implementasi integrasi ilmu dalam bidang tafsir, khususnya tafsir ilmiah, terutama pada UIN yang, baik dari segi pemikiran maupun produk penafsirannya, jauh tertinggal, yaitu UIN Syarif Hidayatullah dan UIN Sunan Kalijaga. Implementasi juga sama pentingnya dengan teoretisasi dalam bentuk metode tafsir ilmiah. Reorientasi tafsir ilmiah yang berbasis pada sebauh kerja metodologi ilmiah diperlukan agar efek dari apologi, yaitu mengklaim setiap temuan ilmu pengetahuan telah ada sebelumnya dalam Islam tanpa melakukan kajian ilmiah di satu sisi, atau efek anti-modernitas, yaitu sikap tradisionalis yang hanya mencukupkan penafsiran dengan sumber-sumber klasik yang tidak aktual, bisa dihindari. Di samping itu, ayatisasi juga harus dihindari.

Kedua, perguruan tinggi perlu mengkondisikan, dalam bentuk kebijakan yang mendukung terciptanya iklim intelektual yang bisa melahirkan penafsiran ilmiah ini, tidak sekadar dalam bentuk asosiasi keilmuan yang kemudian berjalan sendiri tanpa dukungan yang memadai, melainkan terintegrasi dalam pengajaran, penelitian, dan publikasi ilmiah.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz. "Paradigma Integrasi Sains dan Agama: Upaya Transformasi IAIN Lampung ke Arah UIN". Dalam al-Adyan, Vol. VIII, No. 2 (Juli-Desember 2013), 67-90.

Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.

Abdullah, M. Amin. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer.* Yogyakarta: IB. Pustaka, 2020.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdussakir. *Matematika dalam al-Qur`an.* Malang: UIN-Maliki Press, 2020.

Abidin, M. Zainal. Paradigma Islam dalam Pembangunan Ilmu Integralistik: Membaca Pemikiran Kuntowijoyo. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2016.

Abu Darda. "Integrasi Ilmu dan Agama: Perkembangan Konseptual di Indonesia". Dalam At-Ta`dib, Vol. 10, No. 1 (Juni 2015), 33-46.

Abū Zayd, Nashr Ḥāmid. *Mafum al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur`ān.* al-Dār al-Bayḍā`: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2005.

Abū Zayd. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī.* Al-Dār al-Bayḍā`: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2007.

Anonim. "Kajian al-Qur'an dan Tafsir-LTTQ Fathullah UIN Jakarta" dalam https://lttqfathullahuinjkt.com/kegiatan/kajian-al-quran-dan-tafsir/.

Anshori dan Zaenal Abidin. "Format Baru Hubungan Sains Modern dan Islam (Studi Integrasi Keilmuan atas UIN Yogyakarta dan Tiga Universitas Islam Swasta Sebagai Upaya Membangun Sains Islam Seutuhnya Tahun 2007-2013". Dalam Profetika: Jurnal Studi Islam, Vol. 15, No. 1 (Juni 2014), 90-108.

Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi al-Qur`an: Kajian Kritis.* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal.* Jakarta: Gema Insani, 2003.

Aviedo, Lluis dan Alvaro Garre. "The Interaction between Religion and Science in Catholic Southern Europe (Italy, Spain, Portugal)". Dalam Zygon, vol. 50, no. 1 (2015), 172-191.

Al-Baḥrānī, Aḥmad al- *Al-Ta`wīl: Manhaj al-Istinbāṭ fī al-Islām.* T.tp.: Dār al-Ta`wīl li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1999.

Barbour, Ian. "Four Ways of Relating Religion and Science: Conflict, Independence, Dialogue and Integration" (chapter one of Religion in an Age of Science (https://www.openhorizons.org/four-ways-of-relating-religion-and-science-8203conflict-independence-dialogue-and-integration.html, 25 Maret 2021).

Bassām al-Jamal. *Asbāb al-Nuzūl.* al-Dār al-Bayḍā`: al-Markaz al-Tsaqāfī al-'Arabī, 2005.

Demak, Abdurrahman Kiay. "Kepemimpinan Wanita dalam Islam," dalam *al-Qur`an dan Isu-isu Kontemporer*, ed. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Elsaq Press, 2011.

Djalaluddin, A. *Manajemen Qur`ani: Menerjemahkan Idarah Ilahiyah dalam Kehiduoan Insaniyah.* Malang: UIN-Maliki Press, 2014.

Ekawati, Mundzier Suparta, dan Khaeron Sirin. "Moderasi Kurikulum Perguruan Tinggi Islam Dalam Deradikalisasi Agama Di Indonesia", *Istiqro'*, vol. 16, no. 01 (2018).

Esack, Farid *Qur`an. Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression.* Oxford: Oneworld, 1998.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika al-Qur`an: Tema-tema Kontroversial.* Yogyakarta: Elsaq, 2011.

Faizin, "Integrasi Agama dan Sains dalam Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI". Dalam Jurnal Ushuluddin, vol. 25, no. 1 (2017), 19-33.

Faizin. "Kisah al-Qur`an dalam Tinjauan Sains (Studi atas Serial

Tafsir Ilmi Kementerian Agama RI), dalam al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis, vol. 4, no. 1 (2020): 77-96.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam.* Leiden: E.J. Brill, 1991.

Fatawi, M. Faisol. *Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ah dalam al-Qur`an.* Malang: UIN-Malang Press, 2009.

Fatchurrohman et. al. *Inspirasi al-Qur`an dalam Algoritma Alami.* Malang: UIN-Maliki, 2006.

Fikriyati, Ulya. "Tafsīr 'Ilmi Nusantara: Antara Kepentingan Ideologis dan Kebutuhan Pragmatis (Menimbang Tafsir Karya Ahmad Baiquni)". Dalam al-Burhan, vol. 13, no. 1 (2013): 51-68.

Fink, Hans. *Social Philosophy.* USA: Methuen & Co., 1981.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur`an.* Jakarta: Kata Kita, 2009.

Ghazālī. *Jawāhir al-Qur`ān.* Jeddah: Dār al-Minhāj, 2019.

Haddade, Hasyim. "Air Perspektif al-Qur`an dan Sains". Dalam Jurnal Tafsere, vol. 4, no. 2 (2016), 17-30.

Hamdan, Ali dan Miski. "Studi atas Tafsir Ilmi Lebah Menurut al-Qur`an dan Sains Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur`an Kemenag RI di Youtube". Dalam Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman, vol. 22, no. 2 (2019): 248-266.

Hamdan, Ali. *Narasi Sosiologis al-Qur`an: Mengurai Narasi al-Qur`an tentang Bangsa Aad, Tsamud, Arab dan Bani Israil.* Malang: UIN-Maliki Press, 2020.

Hamiyatun, Nur. "Pemikiran Tafsir Ilmi Karya Ahmad Baiquni". Dalam At-Tuhfah: Jurnal Keislaman, vol. 7, no. 2 (2018): 69-80.

Hamzah, Ghufron. "Kontekstualisasi Ayat Hukum Potong Tangan: Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā terhadap Q.s. al-Mā`idah (5): 38," dalam *Pendekatan Ma'nā-Cum-Maghzā atas al-Qur`an: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan di Era Kontemporer* karya Sahiron Syamsuddin, ed. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2020.

Hidayat, M.Taufiq, Yusuf Rahman, dan Kusmana. "Al-Qur'an And Radical Ideology; A Critical Study of "Al-Wa'ie" Tafsir by

Rokhmat S. Labib", paper dipresentasikan pada ICIIS pada Oktober 20-21 2020, Jakarta.

Hidayatullah, Ahmad Dini. *Al-Qur`ān wa al-Dzakā` al-Lughawī.* Malang: UIN-Maliki Press, 2010.

Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal.* Jakarta: Gema Insani, 2005.

Ibn 'Asyūr, Muhammad al-Thāhir. al-Tahrīr wa al-Tanwīr, vol. 1. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr, 1984.

Ibrahim, Muhammad Syahrial Razali. "Tafsir 'Ilmi: Kajian Metodologis atas Ayat-ayat Kauniyah dalam Tafsir al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab". Dalam Sosio-Religia, vol. 9, edisi khusus (2010), 33-45.

Kiptiyah. *Embriologi dalam al-Qur`an: Kajian pada Proses Penciptaan Manusia.* Malang: UIN-Maliki Press, 2014.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Kuntowijoyo. Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.

Kusumadewi, Tarranita dan Elok Mutiara. *Berkaca pada Kota Alam: Menuju Kota Berkelanjutan Berperspektif al-Qur`an.* Malang: UIN-Maliki Press, 2007.

Legare, Christine H. dan Aku Visala. "Between Religion and Science: Integrating Psychological and Philosophical Accounts of Explanatory Coexistence". Dalam Human Development, vol. 54, no. 3 (2011), 171-172.

M. Amin Abdullah. *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Kant.* Turki: Diyanet Vakfi, 1992.

Mahendra, Andria Bakti. "Metodologi Penafsiran Ilmiah Zaglūl al-Najjār terhadap Ayat Eskatologis mengenai Kematian", skripsi (Jambi: UIN Sulthan Thaha Saifuddin, 2020).

Mahpur, Muhammad dan Zainal Habib. *Psikologi Emansipatoris: Spirit al-Qur`an dalam Membentuk Masyarakat yang Sehat.* Malang: UIN-Maliki Press, 2006.

Maimun, Ach. "Integrasi Agama dan Sains Melalui Tafsīr 'Ilmī (Mempertimbangan Signifikansi dan Kritiknya". Dalam 'Anil Islam, vol. 12, no (2019), 36-62.

Mansour, Nasser. "Science Teacher's View of Science and Religion vs the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?". Dalam Science Education 95, no. 2 (2011), 296-297.

Mansour, Nasser. "Science Teacher's View of Science and Religion vs the Islamic Perspective: Conflicting or Compatible?", dalam *Science Education* 95, no. 2 (2011).

Martin, Richard C. *Approches to Islam in Religious Studies.* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Martin-Hanse, Lisa Michelle. "First-Year Students' Conflict with Religion and Science. Dalam Science and Education 17 (2008), 317-357.

Mir, Mustansir. *Koherensi dalam al-Qur`an: Konsep Ishlāḥī tentang Nazhm dalam Tadabbur-i Qur`ān*, terjemah dan pengantar Wardani. Banjarmasin: Antasari Press, 2019.

Muchlisin, Annas Rolli dan Khairun Nisa. "Geliat Tafsir 'Ilmī di Indonesia dari Tafsir An-Nur Hingga Tafsir Salman". Dalam Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities, vol. 2, no. 2 (2017), 239-257.

Mujiburrahman, M. Rusydi, dan Musyarrafah. *Integrasi Ilmu: Kebijakan dan Penerapannya dalam Pembelajaran dan Penelitian di Beberapa UIN.* Banjarmasin: Antasari Press, 2018.

Mulyono, Agus dan Ahmad Abtokhi. *Fisika dan al-Qur`an.* Malang: UIN-Maliki Press, 2006.

Munir, Misbahul dan A. Djalaluddin. *Ekonomi Qur`ani: Doktrin Reformasi Ekonomi dalam al-Qur`an.* Malang: UIN-Maliki Press, 2014.

Muslih, Mohammad. "Tren Pengembangan Ilmu Di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta," *Episteme*, vol. 12, no. 2 (2017).

Muttaqin, Ahmad. "Konstruksi Tafsir Ilmi Kemenag RI-LIPI: Melacak Unsur Kepentingan Pemerintah dalam Tafsir". Dalam Religia, vol. 19, no. 2 (2016), 74-88.

Nashrullah, Nashih dan Novita Intan. "Kemenag Wacanakan Alih Status 30 IAIN Menjadi UIN", dalam https://m.republika.co.id (diakses 2 Maret 2021).

Nasution, Harun. "Klasifikasi Ilmu dan Tradisi Penelitian Islam: Sebuah Perspektif", dalam M. Deden Ridwan (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu.* Bandung: Nuansa Cendekia, 2001.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam.* Jakarta: UI-Press, 1986.

Nasution, Harun. *Islam Ditunjau dari Berbagai Aspeknya,* jilid 1. Jakarta: UI-Press, 2013.

Nur, Muhammad. "Paradigma Keilmuan UIN Raden Intan Lampung". Dalam Analisis: Jurnal Studi Keislaman, vol. 18, no. 1 (Juni 2018), 1-20.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: an Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, trans. John W. Harvey. London, Oxford, dan New York: Oxford University Press, 1958.

Porter, Steve L. "Theology as Queen of Sciences and Psychology as Handmaid: The Authority of Theology as Integrative Endeavors", dalam Journal of Psychology and Christianity, vol. 29, no. 1 (2010), 3-14.

Prasetyo, Anton dan N. Avisena. *Lempung: Menguak Rahasia Keagungan Allah.* Malang: UIN-Maliki Press, 2007.

Purwati, Fitri. "Metode Tafsir Ilmi Kementerian Agama (Studi Penafsiran Ayat-ayat Astronomi)," skripsi. Banten: Universitas Islam Negeri Sultan Muhamad Hasanuddin, 2018.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl al- *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qur`ān.* Riyāḍ: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīts, 1973.

Rahardjo, M. Dawam. "Pendekatan Ilmiah terhadap Fenomena Keagamaan", dalam *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, ed. Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History.* Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Rahman, Yusuf. "The Indonesian Muslim Responses to the Use of Hermeneutics in the Study of Qur`an and Tafsīr: A Critical Assessment", dalam *Quranic Studies in Contemporary Indonesia*, ed. Imam Subchi. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2015.

Rahman, Yusuf. "The Quran as Literature: Literary Interpretation of the Qur'ān," dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies*, vol. 1, no. 2 (2012).

Rahman, Yusuf. "Trend Kajian al-Qur`an di Dunia Barat", dalam *Jurnal Studia Insania,* vol. 1, no. 1 (2013).

Rahman, Yusuf. "Feminist Kyai, K.H. Husein Muhammad: The Feminist Interpretation on Gendered Verses and the Qur'ān-Based Activism", dalam *al-Jamiah*, vol. 55, no. 2 (2017): 293-326 (doi: 10.14421/ajis.2017.552.293-326).

Rahman, Yusuf. "Pendekatan Tradisionalis dan Revisionis dalam Kajian Sejarah Pembentukan al-Qur'ān dan Tafsīr pada Masa Islam Awal ", dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies*, vol. 4, No. 1, (2015): 129-145.

Rahman, Yusuf. "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: an Analyitical Study of His Method of Interpreting the Qur`an" (Montreal: McGill University, 2001), disertasi doktor, tidak dipublikasikan.

Ries, J. "Science and Religion: Implications for Science Educator". Cultural Studies of Science Education 5 (2010), 91-101.

Ritzer, George. *Sociology: A Multiple Paradigm Science,* terj. Alimandan. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Rudin, Muhammad Anwar. "Studi Tafsir Ilmi; Kritik Metodologis Ayat-ayat Semesta Karya Agus Purwanto", skripsi (Tulungagung: IAIN Tulungagung, 2019).

Saleh, Sujiat Zubaidi. "Epistemologi Penafsiran Ilmiah al-Qur`an". Dalam Tsaqafah, vol. 7, no. 1 (2011), 109-132.

Sari, Dwi Indah. "Penafsiran Zaghlūl al-Najjār tentang Black Hole dalam QS. At-Takwīr Ayat 15-16", skripsi (Semarang: UIN Walisongo, 2019).

Scheitle, Christopher P. "U.S. College Students' Perception of Religion and Science: Conflict, Collaboration or Independence?

A Research Note". Dalam Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 50, no. 1 (2011), 175-186.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur`an: Kitab Sastra Terbesar.* Yogyakarta: Elsaq, 2006.

Shane, Joseph W. et. al., "Beyond Evolution: Addressing Broad Interactions between Science and Religion in Science Teacher Education". Dalam Journal of Science Teacher Education, vol. 27, no. 2 (2016), 165-181.

Shihab, M. Quraish. *"Membumikan" al-Qur`an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.* Bandung: Mizan, 1995.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir.* Jakarta: Lentera Hati, 2013.

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur`an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib.* Bandung: Mizan, 1999.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah,* vol. 13. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Shipman, Harry L. et.al., "Changes in Student View of Religion and Science in a College Astronomy Course". Dalam Science Education, vol. 86, no. 4 (2002), 526-547.

Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Qur`an: Model Dialetika Wahyu dan Budaya.* Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2012.

Suharto, Toto. "The Paradigm of Theo-Antropo-Cosmocentrism: Reposition of the Cluster of Non-Islamic Studies in Indonesian State Islamic Universities". Dalam Walisongo, vol. 23, no. 2 (November 2015), 252-282.

Sulaiman. "Tafsir Ilmi dalam Perspektif al-Qur`an". Dalam al-Bayan: Jurnal Ilmu al-Qur`an dan Hadits, vol. 2, no. 2 (2019), 164-175.

Syahril, Sulthan. "Kontroversi Para Mufasir di Seputar Tafsir bi al-Ilmi". Dalam Millah, vol. 8, no. 2 (2009), 225-239.

Syamsuddin, Sahiron. "Pentingnya Asbab al-Nuzul dalam Penafsiran al-Qur`an". Mu`ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul dari Mikro hingga Makro: Sebuah Kajian Epistemologis.* Yogyakarta: In Azna Books, 2015.

Syamsuddin, Sahiron. "The Qur`an on the Exclusivist Religious Truth Claim: A Ma'nā-cum-Maghzā Apparoach and Its Application to Q 2:111-113", dalam *Transformative Readings of Sacred Scriptures: Christians and Muslims in Dialogue*, ed. Simone Sinn, Dina El Omari, dan Anne Hege Grung. Jerman: The Lutheran World Federation, 2017.

Syamsuddin, Sahiron. *al-Qur`an dan Pembinaan Karakter Umat.* Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2020.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an.* Yogyakarta: Nawasea, 2009.

Syariati, Ali. *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1979.

Syarifuddin, M. Anwar dan Jauhar Azizy. "Thematic Scientific Interpretation of the Qur`an in Indonesia". Dalam Advances in Social Sciences, Education and Humanities Research (ASSEHR), vol. 137 (2017): 43-50.

Tim penerjemah Departemen (Kementerian) Agama RI. *Al-Qur`an dan Terjemahnya.* Surabaya: Surya Aksara, 1993.

Toriquddin. *Tafsir Tematik Ayat-ayat Bisnis dalam al-Qur`an.* Malang: UIN-Maliki Press, 2020.

Umar, Munawir dan Yusuf Rahman."Respons Ulama Aceh Terhadap Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan Bebas Bersajak dalam Bahasa Aceh", dalam *Journal of Qur`an and Hadith Studies*, vol. 9, no. 2 (2020): 83-102.

Utami, Ulfah. *Konservasi Sumber Daya Alam: Perspektif Islam dan Sains.* Malang: UIN-Maliki Press, 2008.

Wardani. "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah terhadap Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo. Dalam Nun, vol. 4, no. 1 (2018), 107-157.

Zainul Bahri. "Ilmu-Ilmu Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menatap Masa Depan: Sebuah Pemetaan Keilmuan." *Media,* vol. 17, no. 2 (2018): 136-.

Zarkasyī, Badr al-Dīn al- *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`ān,* Juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azhīm al- *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur`ān,* Juz 2. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Zenrif, M. Fauzan. *Di Bawah Cahaya al-Qur`an: Cetak Biru Ekonomi Keluarga Sakinah.* Malang: UIN-Maliki Press, 2006.

Zenrif, M. Fauzan. “Islamisasi Metode Berpikir: Sebuah Pemikiran Awal”, dalam *el-Harakah*, Edisi 57, Tahun XXII (Desember 2001-Februari 2002).

Zenrif, M. Fauzan. *Realitas dan Metode Penelitian Sosial dalam Perspektif al-Qur`an: Teori dan Praktik.* Malang: UIN-Malang Press, 2006.

Zenrif, M. Fauzan. *Tafsir Fenomenologi Kritis: Interrelasi Fungsional antara Teks dan Realitas.* Malang: UIN-Maliki Press, 2011.

Internet

http://ejournal.aiat.or.id/index.php/nun.

https://aiat.or.id/history

https://iat.uin-malang.ac.id.

https://id.wikipedia.org/wiki/Filsafat_proses#:~:textnilai%2D-nilai%20kemanusiaan.-,Sistem%20Filsafat%20Proses,pengamatan%20ini%2C%20filsafat%20organisme%20lahir.&-textSatuan%20terkecil%20dan%20mendasar%20dalam%20proses%2C%20Whitehead%20sebut%20sebagai%20entitas%20aktual. (28 Maret 2021).

https://lp2m.uin.malang.ac.id.

https://plato.stanford.edu/entries/scientific-progress/#AspSciPro.

https://www.uinjkt.ac.id/id/tentang-uin/

https://www.uin-malang.ac.id/s/uin/profil.

BIODATA PENULIS

Dr. H. Wardani, M.Ag. lahir di Barabai, Kalimantan Selatan, pada tanggal 11 April 1973. Pendidikan strata satu ditempuh pada 1994-1998 di jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Sedangkan, pendidikan strata dua jurusan Agama dan Filsafat pada konsentrasi filsafat Islam diselesaikan pada tahun 2001 di Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan strata tiga ditempuhnya di IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2010. Ia pernah mengikuti Pendidikan Kader Mufassir di Pusat Studi al-Qur`an (PSQ), pada 2009 dan di Cairo pada 2010. Pada akhir 2010 juga, penulis mengikuti kursus singkat (short course) tentang menulis akademik (academic writing) di Universitas Leipzig, Jerman, selama sebulan. Pada 2016, penulis mengikuti program posdoktoral (Postdoctoral Fellowship Program for Islamic Higher Education, Posfi) yang diselenggarakan oleh subdit ketenagaan Diktis Kemenag RI yang bertempat di Universitas Āl al-Bayt di al-Mafraq, Yordania.

Karya-karyanya, antara lain, dalam bentuk buku: *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh dalam al-Qur`an*, *Masyarakat Utama: Telaah Tafsir Tematik dengan Pendekatan Sosiologis*, *Studi Kritis Ilmu Kalam: Beberapa Isu dan Metode*, *Filsafat Islam Sebagai Filsafat Humanis-Profetik*, *Islam Ramah Lingkungan*: *dari Eko-teologi al-Qur`an hingga Fiqh al-Bi`ah*, *Tafsir Nusantara: Analisis Isu-isu Gender dalam al-Mishbah karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman al-Mustafid karya 'Abd al-Ra`uf Singkel* (menulis bersama dengan Saifuddin), *Trend Perkembangan Modern Metodologi Tafsir al-Qur`an di Indonesia*, *Maqāshid al-Syarī'ah sebagai Paradigma*

Ideal-Moral Tafsir al-Qur`an: Perspektif Abū Ishāq al-Syāthibī, Sosiologi al-Qur`an, Kajian al-Qur`an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam: Perspektif Integrasi Ilmu.

Ia mendapatkan penghargaan sebagai wisudawan terbaik I strata satu di IAIN Antasari pada tahun 1998 dan strata tiga di IAIN Sunan Ampel pada tahun 2010, penghargaan "Mitra Pembangunan Banua" dari Gubernur Kalimantan Selatan pada tanggal 14 Agustus 2004, penghargaan tesis terbaik nasional dari Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kementerian Agama RI pada tahun 2006, pemenang I lomba karya tulis ilmiah dalam rangka *Banua Education Fair* dari Dinas Budaya dan Pariwisata Kalimantan Selatan pada Mei 2007, penghargaan *Indonesian Scholar Dissertation Award* (ISDA) dari Ford Foundation bekerjasama dengan *Indonesian International Education Foundation* (IIEF) Jakarta pada tahun 2010, dan *Antasari Award* untuk kategori dosen berprestasi di level internasional dari UIN Antasari Banjarmasin pada 22 November 2018. Sehari-hari, ia menjadi dosen di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin dan pernah menjadi Kepala Pusat Penelitian dan Publikasi Ilmiah pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Antasari periode 2017-2021.

Alamat rumah: Komplek Taman Pesona Permai, Jl. Padat Karya, RT. 21, No. 37, Kelurahan Sungai Andai, Banjarmasin. URL: https: independent.academia. edu/WardaniWardani5; www.researchgate. net/profile/Wardani_Wardani, Email: mwardanibjm@gmail.com, HP: +62813-4177-1291.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Tafsir al-Qur`an adalah ilmu Islam yang utama dibandingkan ilmu-ilmu Islam lain, seperti teologi, fiqh, dan tashawuf, karena melalui tafsirlah, ajaran-ajaran al-Qur`an sebagai sumber utama ajaran Islam dipahami secara benar. Dalam konteks integrasi ilmu, tafsir ilmiah (*al-tafsīr al-'ilmī*), yaitu penafsiran yang menggunakan sumber-sumber temuan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu-ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*), seperti biologi, fisika, sosiologi, antropologi, sejarah, dan filsafat. Tantangan untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu Islam dengan ilmu-ilmu umum dalam bentuk tafsir ilmiah itu tersebut perlu perlu dikaji dari dua aspek; pertama, konseptualisasi metode penafsirannya (*manhaj*); kedua, penerapannya dalam bentuk penafsiran (*tafsīr*).

Buku ini bertujuan untuk mengkaji tiga hal. Pertama, bagaimana integrasi ilmu yang tercermin dalam bentuk konseptualisasi metode tafsir ilmiah yang dikemukakan oleh para akademisi di tiga UIN tersebut? Kedua, bagaimana integrasi ilmu dalam bentuk produk penafsiran secara saintifik tersebut? Ketiga, apa pola integrasi ilmu yang dikembangkan?

ZAHIR publishing
zahirpublishing@gmail.com
www.penerbitzahir.com

ISBN 978-623-5705-44-6
9 786235 705446

View publication stats